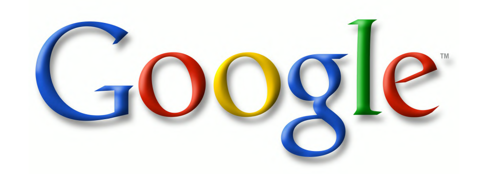
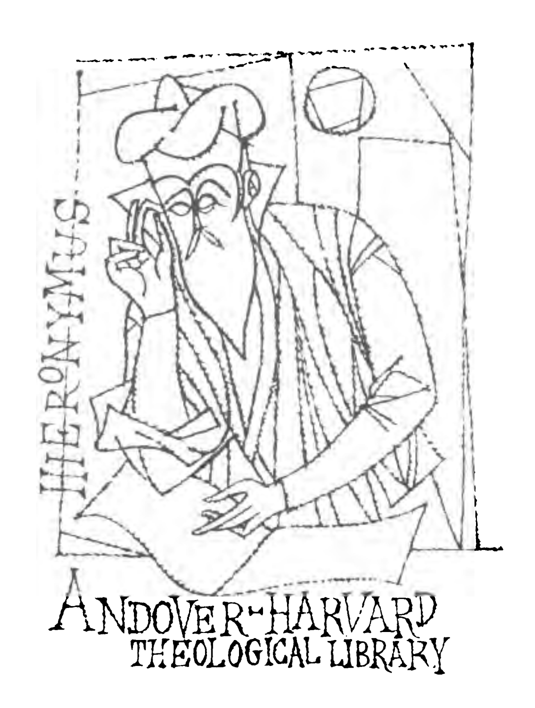



HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Die
Messianischen Vorstellungen
des jüdischen Volkes
im
Zeitalter der Tannaiten

kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doctorwürde an der hohen philosophischen Facultät der Ruperto-Carola-Universität in Heidelberg vorgelegt von

Joseph Klausner.

KRAKAU
Verlag des Verfassers. Druck von Joseph Fischer.
1903.

Curriculum vitae.

Ich, Josef (Jossel) Klausner, wurde am 2. August 1874 in Olkeniki, Gouvernement Wilna (Russland), geboren. Meine Eltern übersiedelten im Jahre 1884 nach Odessa, wo sie noch jetzt ansässig sind. Dort besuchte ich die „Jeschiba", eine Art Mittelschule, in der ich die russische und deutsche Sprache, Mathematik, Geschichte und Geographie studierte, zugleich aber auch die hebräische Sprache gründlich erlernte und mich mit Bibel- und Talmud-Studien viel befasst habe. Durch Kränklichkeit verhindert das lateinische Gymnasium zu besuchen, erlernte ich privatim, unter der Leitung eines vortrefflichen klassischen Philologen, lateinisch und griechisch; zu gleicher Zeit habe ich auch gründlichere Kenntnisse des Französischen, Englischen und Altslavischen erworben.

Im Sommer 1897 kam ich nach Heidelberg und studierte von nun an ausschliesslich an der Heidelberger Universität. Nur ein einziges Mal musste ich leider mein Studium unterbrechen, namentlich im Jahre 1900/01, denn ich hatte mich überarbeitet und litt gerade damals an Neurasthenie. Während meiner Studienzeit trieb ich hauptsächlich semitische Philologie (hebräisch, arabisch, syrisch, äthiopisch, assyrisch) unter der vorzüglichen Leitung meines hochverehrten Lehrers Herrn Prof. C. Bezold, aber ich befasste mich auch viel mit Philosophie, denn ausser den vier philosophischen Vorlesungen von Exc. Kuno Fischer, hörte ich auch Logik und Psychologie bei Herrn Prof. Hensel, an dessen philosophischem Seminar ich 4 Semester teilgenommen und für dieses Seminar 3 philosophische Seminar-Arbeiten geleistet hatte. Auch trieb ich neuere Geschichte und betheiligte mich an dem philosophischen Seminar des Herrn Geh. Hofr. Marcks. Zu gleicher Zeit habe ich auch Vorlesungen über deutsche Litteraturgeschichte gehört und die italienische Sprache erlernt. Auch habe ich einige selbständige wissenschaftliche Schriften und Aufsätze, die semitische Philologie und die Geschichte des Alterthums betreffend, in russischer und hebräischer Sprache veröffentlicht.



INHALT.

VORWORT.

Ein neues Buch über die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes in der nachbiblischen Zeit scheint uns nicht überflüssig zu sein. Zwar giebt es schon mehrere Werke, welche dieses Thema behandeln, allein ein Theil dieser Werke (wie z. B. August Wünsche's „Die Leiden des Messias", Leipzig 1870, und G. H. Dalman's „Der leidende und sterbende Messias", Berlin 1888) behandelt blos irgend eine Einzelheit der nachbiblischen Messianologie. Die übrigen messianologischen Werke (wie z. B. Maurice Vernes' „Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien", Paris 1874, und James Drummond's „The Jewish Messiah", London 1877) beschäftigen sich ganz besonders mit denjenigen messianischen Vorstellungen, die in den Apokryphen und Pseudepigraphen zu finden sind, sodass die im rabbinischen Schriftthum zu Tage tretenden messianischen Vorstellungen von den Verfassern dieser Werke nur als Anhängsel an die apokryphische und pseudepigraphische Messianologie behandelt werden. Das berühmte Gfrörer'sche Werk („Das Jahrhundert des Heils", 1838) und das schöne italienische Buch des jüngst verstorbenen Florentiner Professors David Castelli (Il Messia secondo gli Ebrei, Firenze 1874), in welchen die im unermesslichen „talmudischen Meere" zerstreuten messianischen Sprüche gesammelt und geordnet sind, behandeln die jüdische Messianologie nicht historisch, sondern schematisch: sie reihen die auf irgend einen messianologischen Punct sich beziehenden Sprüche der verschiedensten Perioden des rabbinischen Schriftthums lose aneinander, ohne sich um die Entstehungszeit eines jeden Spruches

viel zu kümmern; als ob beide Talmude und die grosse Anzahl der Midraschim sammt und sonders aus einer und derselben Zeit herrührten!

In Wirklichkeit sind die sogenannten tannaitischen Midraschim (Mechiltha, Siphra, Siphrê) von den im „Bet Hammidrasch" des Dr. A. Jellinek veröffentlichten jüngeren Midraschim („Midrasch Wajoscha", „Othoth Hammaschiach" etc.) beinahe durch ein ganzes Jahrtausend getrennt. Und während der babylonische und jerusalemische Talmud noch die Sprüche vieler Tannaiten enthält, welche lange vor der Zerstörung gelebt haben, giebt es in der rabbinischen Litteratur viele Midraschwerke, die nicht vor dem zehnten, und einige, die sogar nicht vor dem zwölften nachchristlichen Jahrhundert abgefasst sein können. Viele Jahrhunderte, reich an historischen Begebenheiten, die radicale Umwälzungen im Leben des jüdischen Volkes nach sich zogen, trennen diese verschiedenen Fundgruben der jüdischen Agadah von einander. Ist es denkbar, dass diese ereignissreichen Jahrhunderte, diese folgenschweren Begebenheiten die Anschauungen des jüdischen Volkes von der erhofften Erlösung ganz und gar nicht beeinflusst hätten?

Im vorliegenden Buche versuchen wir die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten historisch zu untersuchen und zu erklären. Wir wollen sie weder dogmatisch noch schematisch darstellen, sondern im Rahmen der Zeitgeschichte ihre nothwendige Entstehung und Entwickelung verfolgen und begreiflich machen. Die Motive, weshalb wir gerade die Messianologie des tannaitischen Zeitalters als selbständiges Ganzes betrachten, sind im ersten Kapitel des vorliegenden Buches gegeben. Dieses erste Kapitel soll eigentlich als Einleitung zum ganzen Werke dienen. Jeder Punct dieses Kapitels wird in den nächsten Kapiteln gründlich erörtert und ausgeführt.

Noch ein paar Worte über die Quellen, die unserer Schrift zu Grunde liegen.

Eigentlich sollten für eine Darstellung der messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, die zahlreichen Pseudepigraphen jüdischen Ursprungs („Psalter Salomo's", „Baruch-Apocalypse", „Esra IV" etc.) genau in demselben Masse benutzt werden, wie die rabbinischen Schriften; denn auch sie gehören dem tannaitischen Zeitalter an. Und ebenso gehört die

Messianologie der Targumim in diese Zeit. Allein der in den Pseudepigraphen enthaltenen Messianologie sind die hervorragenden Werke der obengenannten Gelehrten Vernes und Drummond, und ebenso Eugen Hühn's „Messianische Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim" (B. I, Freiburg in Br. 1899), hauptsächlich gewidmet. Drummond und Hühn haben auch den in den Targumim enthaltenen messianischen Sätzen den ihnen gebührenden Platz eingeräumt. Deshalb hielt ich es nicht für nöthig, die pseudepigraphische und targumische Messianologie ausführlich zu behandeln. Dagegen war ich bestrebt, aus den Pseudepigraphen und Targumim, und ebenso aus den Evangelien und den Kirchenvätern (Papias, Justinus Martyr etc.), alles das hervorzuheben, was mit dem tannaitischen Schrifttum irgend welchen Berührungspunct aufweist.

Von den rabbinischen Quellen im engeren Sinne habe ich vorläufig nur die Mischnah, sämmtliche Baraithoth des babylonischen Talmud, die Thosephta und die drei ältesten tannaitischen Midraschim (Mechiltha, Siphra, Siphrê) berücksichtigt. Denn der tannaitische Ursprung dieser Schriften kann nicht bezweifelt werden. Jüngere Midraschwerke, wie z. B. die Rabboth, müssen zuerst einer sorgfältigen Textkritik unterzogen werden, bevor man von ihnen in solchen schwierigen Fragen wissenschaftlichen Gebrauch macht. Ich war daher in der Anführung der in den nach tannaitischen Midraschwerken enthaltenen messianischen Sätze äusserst vorsichtig. Ebenso verhielt ich mich auch zum jerusalemischen Talmud. Wilhelm Bacher (Agada der Tannaiten II, 68, Anm. 2) und in allerjüngster Zeit Isaak Halevy (Doroth Harischonim, Band II, an verschiedenen Stellen) betonen mit vollem Recht, dass die im babylonischen Talmud fixierte Ueberlieferung für gewöhnlich die tannaitischen Traditionen treuer wiedergiebt, als die des palästinensischen Talmud. Dazu kommt noch der verwahrloste Zustand des Textes des jerus. Talmud, eine Folge davon, dass die Juden ihn weniger berücksichtigten, beziehungsweise studierten, als den babylonischen. Die ersten zwei Bände des Ratner'schen Werkes „Ahabath Zion Wijeruschalajim" (Varianten des „Talmud Jeruschalmi", Wilna 1901—1903) liefern den besten Beweis dafür, dass, wo es sich um chronologische Fragen handelt, der jerus. Talmud nicht sehr zuverlässig ist. In den weiteren Theilen des vorliegenden Werkes hoffe ich aus den

üngeren Midraschwerken und aus dem jerus. Talmud dasjenige herauszuschälen, was aller Wahrscheinlichkeit nach als Production des tannaitischen Zeitalters gelten kann.

Von ganz besonderer Wichtigkeit sind für uns die zwar nicht sehr zahlreichen, aber desto werthvolleren Mischnajoth und Baraithoth, die nicht blos agadischen, sondern auch halachischen Inhalts sind. Denn, während die Agadah ziemlich frei von den Tannaiten behandelt zu werden pflegte und keine zwingende Kraft besass, wurde die Halachah sehr sorgfältig aufbewahrt und sehr streng überwacht, denn ihre Satzungen galten als Gesetze. Halachoth messianischen Inhalts (wie z. B. die in Erubin 43 a b oder Pesachim 13 a u. 20 b) können daher nicht als blosse Homilien oder freie Interpretationen betrachtet werden: sie sind religiöse Gesetze zwingender Natur, und als solche ist ihre Bedeutung für die jüdische Messianologie nicht hoch genug zu schätzen.

Bei Anführung talmudischer Sätze war ich bestrebt, womöglich eine wortgetreue Uebersetzung zu geben, auch wenn der deutschen Ausdrucksweise dadurch ein wenig Gewalt angethan wird. Ich wollte nämlich nicht blos die Resultate der tannaitischen Controversen und Deutungen den Lesern bekannt geben, wie es in allen früheren messianologischen und christologischen Werken üblich war, sondern auch die Controversen und Deutungen selbst in fast wörtlicher Uebersetzung anführen und auf diese Weise dem Leser einen tieferen Einblick in die Art und Weise der tannaitischen Begründung alter und Hervorbringung neuer messianischer Vorstellungen gewähren. Aus diesem Grunde suchte ich auch bei der Uebersetzung der zahlreichen, die tannaitischen Sprüche begründenden Bibelstellen. nicht den möglichst exacten Sinn dieses oder jenes Bibelverses auf Grund der neuesten biblischen Forschungen wiederzugeben, sondern die Bibelverse so zu übersetzen, wie sie die Tannaiten nach ihrer Deutung auffassen mussten, damit die Uebersetzung nicht der Interpretation widerspreche und dem Verständniss des tannaitischen Satzes Abbruch thue.

In der Transscription der semitischen Wörter und Eigennamen verfuhr ich nach folgender Regel: die häufig in der allgemeinen und semitologischen Litteratur vorkommenden Nomina und Nomina propria führe ich in ihrer üblichen Form an (z. B. Halachah, Jesaja, Ezechiel, Melchisedek etc.); die ungewöhnlichen

hebräischen und aramäischen Wörter und Eigennamen habe ich durchwegs nach der bei den Assyriologen üblichen Transscription wiedergegeben, aber mit folgenden durch rein technische Gründe veranlassten Abweichungen: ט wird durch „t", ת durch „th", ח durch „ch", כ durch „kh" und ק durch „q" transscribiert.

Das tannaitische Zeitalter ist zugleich die glänzendste Periode des Urchristenthums. In den 300 Jahren, welche mit Hillel dem Aelteren beginnen und mit Jehuda I., dem Redacteur der Mischnah und dem letzten Tannaiten, zu Ende sind, entsteht das Christenthum in Galiläa, entwickelt und verbreitet sich über den ganzen antiken Erdball und wird zur Weltreligion. Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes in diesen drei Jahrhunderten können daher auch für die Forscher des Urchristenthums nicht gleichgiltig sein. Und durch die im vorliegenden Werke versuchte Trennung der messianischen Vorstellungen der Tannaiten in vorhadrianischer Zeit von den tannaitischen Vorstellungen der nachhadrianischen Periode, wird es den Christologen viel leichter, die ursprünglichen christologischen Vorstellungen von den späteren zu unterscheiden.

Möge das Werk nicht blos zum Verständniss der älteren jüdischen Messianologie beitragen, sondern auch die kritische Erforschung der ursprünglichen Christologie fördern!

Heidelberg, im Juni 1902.

Joseph Klausner.



I.

Die jüdische Messianologie

im tannaitischen und nachtannaitischen Zeitalter.

Das erste christliche Jahrtausend, während dessen sich das verhältnissmässig ältere rabbinische Schrifttum ausgebildet und constituiert hat, zerfällt in zwei ungleiche Hälften: die eine ist das Zeitalter der Tannaiten, die andere das amoräisch-gaonäische Zeitalter. Der markante Grenzstein, der die beiden Zeitalter von einander trennt, ist der Abschluss der Mischnah um das Jahr 200 n. Chr. Diese beiden Epochen sind natürlich nicht so streng von einander geschieden, dass es nicht auch eine Uebergangsepoche, die zwischen beiden Zeitaltern liegt und beide vereinigt, gegeben hätte. Natura non facit saltus. Die Thosephta steht am Scheidewege der beiden Zeitalter, und einige der Zeitgenossen Jehuda's des Ersten, des grossen Patriarchen, der die Mischnah redigiert und zu einem gewissen Abschluss gebracht hat, wie z. B. Chija, Bar Quappara u. a., werden als Halbtannaiten betrachtet, die schon mit Amoräern halachische und agadische Controversen führen. Nichtsdestoweniger bleibt die Grenze zwischen Tannaiten und Amoräern constant und unverrückbar. Ein Amoräer hat nicht das Recht, mit irgend einem Tannaiten Controversen zu führen, wenn sich seine Meinung nicht auf die eines anderen Tannaiten stützt. Ein Amoräer darf überhaupt nicht gegen eine allgemein gehaltene, irgend welche Meinungsverschiedenheit der Tannaiten nicht angebende, Mischnah (משנה סתם) auftreten. Der grösste Theil der talmudischen Dialektik besteht eben darin, die Meinungen der Amoräer denen der Tannaiten anzupassen. Die Grenze, die die Amoräer

von den Tannaiten scheidet, wird also streng überwacht und niemand darf sie überschreiten.

Es versteht sich von selbst, dass auch bei der Darstellung der jüdischen Messianologie die tannaitischen und amoräischen Sprüche auseinanderzuhalten sind. Denn die Tannaiten sind älter, ursprünglicher und gelten als unvergleichlich grössere Autoritäten. Wir gehen natürlich vom rein historischen Standpuncte aus. Denn, wenn wir uns das tannaitische Zeitalter vergegenwärtigen und den Verlauf der jüdischen Geschichte in diesem Zeitalter ins Auge fassen, so müssen wir sofort einsehen, dass die historischen Ereignisse des tannaitischen Zeitalters in ganz besonderer Weise auf die Gestaltung der messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes einwirken mussten und eingewirkt haben.

Die jüdische Messiasidee verwob im Laufe der Jahrhunderte zwei nicht von einander zu trennende Vorstellungen: die politisch-nationale Erlösung und die geistig-religiöse Läuterung gehen hier Hand in Hand. Der Messias soll zugleich König und Heiland sein. Er soll die Feinde des jüdischen Volkes niederwerfen, das jüdische Reich wiederherstellen und den Tempel wieder aufbauen, und gleichzeitig soll er die ganze Menschheit vom Götzendienst befreien, die Herrlichkeit des einzigen Gottes in der ganzen Welt verkünden, die Sünde aus der Welt schaffen, weise, gerecht und fromm sein, wie es kein Mensch vor ihm war und nach ihm sein wird. Mit einem Wort: er ist der grosse politische und geistige Held zugleich. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ — dieser Spruch ist im Munde des jüdischen Messias undenkbar. Nicht einmal der vergeistigte Messias der „ψαλμοὶ Σολομῶντος“ würde ihn geäussert haben [1]).

Diese Vorstellung von der Doppelnatur des Messias war in den besseren pharisäischen Kreisen, an deren Spitze die Tannaiten standen, schon vor der Zerstörung des zweiten Tempels vorherrschend. Beredtes Zeugniss dafür legt das um das Jahr 49 vor Chr. abgefasste Buch ψαλμοὶ Σολομῶντος ab. Das tannaitische Zeitalter hat schon damals längst begonnen. Jose ben Joëzer

---

[1]) S. dieses streng pharisäische Buch, cap. VII, 9; cap. XI passim; XVII, 1, 5, 23—51; XVIII, 6—10. Vgl E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Auflage, B. II, 510—512; B. III, 150—156; Eugen Hühn: Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim, B. I, 91 —95.

und Jose ben Jochanan, Josua ben Perachjah und Nithai der Arbelite, Jehuda ben Tabai und Simon ben Schetach, Schemajah und Abtalion und Hillel und Schammai lebten zur Zeit der Makkabäer und des Herodes und starben sämmtlich noch vor der Zerstörung des zweiten Tempels. Das war die erste tannaitische Generation. Allein von allen diesen Tannaiten ist nichts Messianisches auf uns gekommen. Nun ist es zwar richtig, dass die Meisten unter ihnen auch halachische Sätze in sehr geringer Anzahl hinterlassen haben. Allein wir haben von Simon ben Schetach, Hillel und Schammai ziemlich viele Sentenzen und Halachoth. Warum hat sich kein einziger messianischer Spruch dieser Männer erhalten? Natürlich nicht deshalb, weil diese ältesten Tannaiten keine messianischen Vorstellungen hatten, sondern weil, so lange Judäa noch eine Spur von Selbständigkeit besass und der jerusalemische Tempel noch in seinem Glanze dastand, die Führer der Volkspartei, die Grossen der Pharisäer, es nicht für nötig hielten, die messianischen Ideen weiter auszuspinnen; diese Ideen waren sowohl im Volke als in denjenigen höheren Kreisen, aus welchen die Verfasser des Henochbuches, des „Salomonischen Psalters“, des IV. Esra, der Baruchapocalypse u. s. w. hervorgingen, lebendig genug. Die „Schriftgelehrten“ richteten ihr Augenmerk auf die Schriftauslegung und auf die ethische Ausbildung des Volkes (Hillel der Aeltere), ohne sich um die messianischen Vorstellungen viel zu kümmern.

Da brach die schreckliche Katastrophe herein. Der Aufstand der jerusalemischen nationalen Partei (der sogen. Zeloten) wurde von den Schülern Hillels nicht gebilligt[1]). Denn was konnten sie durch den Freiheitskrieg erlangen? Volle nationale Selbständigkeit? Aber das hatten sie ja schon zur Zeit der Makkabäerherrschaft, und doch standen alle wahren Pharisäer in offener Opposition zu den tapfersten makkabäischen Königen, weil diese nicht fromm genug waren[2]). Von einer Vorliebe für die Römer konnte allerdings auch bei den Hilleliten nicht die Rede sein. Allein sie waren so durchdrungen von der Wichtigkeit und dem unvergleich-

---

[1]) Weiss, דור דור ודורשיו, B. I, 3. Auflage, S. 175 f. und 225 f.; B. II, 2. Auflage, S. 2. [2]) S. Qidduschin 66 a; Josephus, Antiquitates XIII, 8—10 und 12—15; Bell. Jud. I, 2 u. 4. Vgl. ψαλμοὶ Σολομῶντος, XVII, 6—8 und 21—22.

lich hohen Werth des Thorastudiums, dass im Vergleich damit alle politischen Bestrebungen, die doch nicht voll und ganz, wie die kühne messianische Phantasie es sich ausgemalt hat, verwirklicht werden konnten, ihnen als minderwerthig erscheinen mussten. Zur Zeit der Belagerung Jerusalems verlässt Jochanan ben Zakkai, der jüngste Schüler Hillels [1]), die belagerte Stadt, um eine Zufluchtsstätte für die Gesetzeslehre rechtzeitig zu sichern [2]). Er verlässt Jerusalem nicht aus mangelhafter Liebe zur Freiheit; ihm gehört ja folgende wunderschöne Deutung: „Das Ohr (des hebräischen Knechtes, der am siebenten Jahre nicht freigelassen werden will), welches am Berge Sinai gehört hat: „Meine Knechte sind die Kinder Israel" (Levit. XXV, 55) — nicht Knechte der Knechte, und trotzdem ging dieser (hebräische Knecht) und erwarb sich einen Herrn — dieses Ohr soll deshalb durchbohrt werden" [3]). Er verliess das sterbende Jerusalem in der Ueberzeugung, dass das jüdische Volk nur durch die Thora erhalten werden kann. Als nun nach einem langen verzweifelten Kampf Judäa in Trümmern lag und der Tempel eingeäschert wurde, da empfand Jochanan ben Zakkai die ganze Grösse des Verlustes, und seinem tiefen Schmerz gab er Ausdruck in verschiedenen Satzungen, die an Jerusalem und den Tempel erinnern sollten [4]). Durch dieses grosse Unglück, welches das jüdische Volk so hart getroffen hat, wurden die messianischen Hoffnungen, und zwar ganz besonders der politisch-nationale Theil derselben, wachgerufen. „Aus der Trauer um den Untergang des Heiligthums, sagt Emil Schürer [5]), erwuchs der messianischen Hoffnung neue Nahrung, neue Kraft. Das war auch für die politischen Verhältnisse bedeutsam und verhängnissvoll". Es war ganz natürlich, dass man damals eben denjenigen Messias erwartete, der das vergossene Blut an Rom rächen und die alte Herrlichkeit Israels wiederherstellen wird. Das politische Element des Messianismus musste für eine lange Zeit in den Vordergrund treten. Sonst wäre es ganz unerklärlich, wie etwa 60 Jahre nach der Zerstörung des zweiten Tempels, wenige Jahre nach dem Tode Jochanan ben Zakkai's, der grosse Aufstand Bar-Kochba's ausbrechen konnte,

---

[1]) Sukkah 28 a. [2]) Gittin 56 a b. [3]) Qidduschin 22 b; Thosephta Baba Kama VII, 5; Mechiltha, Tractat Mischpatim, cap. 2 (ed. Friedmann 77 a). [4]) Zusammengestellt bei Weiss, II 2, 37, besonders Anm. 1. [5]) Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, B. I, dritte und vierte Auflage, Leipzig 1901, S. 660.

und wie der greise R. Akiba, dessen Blüthezeit schon um das Jahr 110 n. Chr. beginnt, so dass er wohl die Zerstörung des zweiten Tempels miterlebt hatte [1]), an diesem Aufstande sich so lebhaft betheiligen, ja sogar als geistiger Führer der revolutionären Bewegung neben Bar-Kocha auftreten konnte. Akiba proclamierte Bar-Kochba als Messias [2]), obwohl dieser weder von David abstammte, noch irgend welche Wunder gethan hat [3]), noch auch durch Frömmigkeit sich auszeichnete. Der grosse Heldenmuth Bar-Kochba's genügte schon an und für sich, um ihn in den Augen des grössten Tannaiten aller Zeiten (denn als solcher gilt Akiba im rabbinischen Schrifttum) zum Messias zu stempeln [4]). Allein wir wissen, dass schon vor der Zerstörung Jerusalems der davidische Ursprung als constantes Merkmal des Messias so unbedingt und allgemein gegolten hat, dass sowohl Vespasian, als Domitian und Trajan allen Juden aus David's Geschlecht nachspüren und hinrichten liessen, damit das königliche Geschlecht, auf welches die Juden ihre Hoffnungen setzten, ausgerottet werde [5]). Wenn also Akiba und der grösste Theil des jüdischen Volkes den Nicht-Davididen Bar-Kochba als Messias anerkannten, so lässt sich das nur dadurch erklären, dass in der Zeit von der Zerstörung bis zum Bar-Kochba-Aufstand (70—130 n. Chr.) das politische Moment der Messiasidee in den Vordergrund getreten war. Mit Recht bemerkt Grätz [6]), dass man in diesem Zeitalter „von dem Messias vor Allem die Freiheit und Wiederherstellung der Nationalität erwartete". In diese Zeit fällt auch die Entstehung der sehr merkwürdigen Partei der „Trauernden um Zion" (אבלי ציון), von welcher im rabbinischen Schriftthum oft die Rede ist [7]) und auf

---

[1]) Siphrê Deuter. § 357 (ed. Friedmann 150a). Vgl. Z. Frankel: דרכי המשנה, Leipzig 1859, S. 120. [2]) Jerus. Thaanith IV, 5; Ekhah rabbathi zu Thr. II, 2. [3]) Nur eine christliche Quelle weiss von Wundern des Bar-Kochba zu erzählen; die jüdischen Quellen wissen nichts davon. Vgl. Schürer I, 685. [4]) Diese merkwürdige Thatsache hat schon längst auf sich die Aufmerksamkeit der grossen jüdischen Gelehrten gelenkt. Maimonides (Jad hachazaqah, Hilchoth Melakhim, (§ 3) folgert daraus, dass der Messias keine Wunder thun müsse. Weiss (I^3, 216) folgert daraus, dass zur Zeit Akiba's die davidische Herkunft noch keine conditio sine qua non für den Messias gewesen sei. Ebenso Maurice Vernes: Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'a l'empereur Hadrien, Paris 1874, p. 136, Note 1. [5]) Schürer I^3, 660—661. [6]) Geschichte der Juden, B. IV, 516. [7]) Thosephta, Sotah XV, 11 (g. Ende); Baba Bathra, 60b und besonders Pesiqtha rabbathi, cap. 36.

welche wir am Schluss des IV. Kapitels noch zurückkommen. Zur selben Zeit ordnete der Patriarch Gamliel II., der jüngere Zeitgenosse Jochanan ben Zakkai's, diejenigen Benedictionen des „Achtzehngebetes" (שמונה עשרה), welche die Wiederherstellung Jerusalems, die Aufrichtung des Thrones David's und die Wiedererbauung des Tempels betreffen [1]. Die Erlösungsidee wird durch die grosse Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. gestärkt und belebt, besonders in ihrem rein politischen Theil.

Auf diese Weise erklärt sich die sehr interessante Thatsache, dass, während wir von der Zeit vor der Zerstörung gar keine messianischen Sprüche besitzen, haben wir schon aus den ersten Jahren nach der Zerstörung eine ganze Menge solcher Sprüche. Schon Jochanan ben Zakkai selbst bietet uns ein beredtes Zeugniss für seine feste Ueberzeugung, dass der Messias nicht mehr fern sei. Vor seinem Tode sagte er zu seinen Schülern: „Haltet einen Thron bereit für Chizqijah, den König von Judäa, der da kommt" [2]. Dieser Satz kann nur so verstanden werden, dass der grosse jamnensische Lehrer seinen Schülern die nah bevorstehende Ankunft des Messias andeuten wollte [3]. Denn dass Chizqijah als Messias noch zur Zeit der letzten Tannaiten gegolten hat, werden wir noch Gelegenheit haben, im VII. Kapitel durch viele Belegstellen nachzuweisen.

Von den Zeitgenossen und Schülern Jochanan ben Zakkai's besitzen wir schon eine ganze Menge messianischer Sentenzen, z. B. von Gamliel II [4], von Eliezer ben Hyrcanus und Josua ben Chananjah [5], von Eliezer dem Modiiten und vielen Anderen, deren messianischen Aussprüchen wir in den folgenden Kapiteln begegnen werden. Besonders stark ist die politische Färbung der messianischen Sprüche Jose ben Qisma's. eines galiläischen Tannaiten, der in den letzten Jahrzehnten vor dem hadrianischen

---

[1] Weiss II², S. 67. Vgl. Wilhelm Bacher: Die Agada der Tannaiten, Band I, Strassburg 1884, S. 94. [2] הכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא. So in Berachoth 28 b; in Abboth di R. Nathan, cap. 25 fehlt das letzte Wort. [3] So fasst diesen Satz schon Ferdinand Weber auf, indem er ihn deutet: „Haltet euch bereit, den Messias zu empfangen" (System der altsynagogalen palästinischen Theologie, Leipzig 1880, S. 341). Ebenso M. Friedmann in seiner vortrefflichen hebräischen Einleitung zu סדר אליהו וכו' (Wien 1902), S. 21. [4] Sabbath 30 b. [5] Synhedrin 97 b, 98 a, 99 a; Rosch Haschanah 11 b etc.

Kriege eine rege Lehrthätigkeit entfaltet hat[1]. Es ist klar, dass die messianischen Hoffnungen in den ersten Decennien nach der Zerstörung sich zu einer neuen, reicheren Entfaltung emporgeschwungen haben[2]. Und diese neue Entwickelungsstufe ist für uns von besonderem Interesse, weil sie durch das vorausgegangene grosse historische Ereigniss — die Zerstörung Jerusalems — sich erklären lässt und ihrerseits das nachfolgende, beinahe eben so grosse historische Ereigniss — den Bar-Kochba-Aufstand und Akiba's Antheil an demselben — begreiflich macht.

Von Akiba selbst gibt es — und das ist charakteristisch genug — nur sehr wenige Sätze, die als direct messianische betrachtet werden können. Seine Zuversicht, dass die Wiederherstellung des jüdischen Reiches nahe bevorstehend sei, erkennen wir nicht blos aus den schönen talmudischen Erzählungen, dass Akiba sowohl angesichts der überwältigenden Grösse Roms, als beim Anblick des Schakals, der auf den Trümmern des Allerheiligsten herumlief, lachen konnte, während die anderen ihn begleitenden Gelehrten weinen mussten[3]. Denn dieser felsenfeste Glaube an die herannahende Erlösung ist auch aus folgender, von ihm für den ersten Pesachabend festgesetzten Benediction ersichtlich: „So möge uns der Ewige, unser Gott und der Gott unserer Väter die uns bevorstehenden Feste glücklich erreichen lassen, so dass wir uns freuen über die Wiedererbauung deiner Stadt und jubeln über den Tempeldienst, und alsdann werden wir von den Passahlämmern und den [anderen] Opfern geniessen u. s. w. Gelobt seist du, o Herr, der du Israel erlöst hast“[4]. Dieser Satz wurde gewürdigt, in die Mischnah aufgenommen zu werden. Ebenso findet sich in der Mischnah ein zweiter Satz Akiba's, der auch nur ein Ausfluss seiner politischen Gesinnung sein kann: er behauptet nämlich, dass die 10 Stämme, die Salmanassar vertrieben und zerstreut hat, unter den fremden Völkern untergehen werden[5]. Schon vor vielen

---

[1]) S. W. Bacher: Agada der Tannaiten I, 401—402. [2]) Das betont auch Friedmann in seiner obenerwähnten Einleitung, S. 21. [3]) Makkoth 24ab (g. Ende); Siphre, Deuteronomium, § 43 (ed. Friedmann 81 ab); Ekhah rabbathi zu Thr. V, 18. [4]) Mischnah Pesachim X, 6 (116b). [5]) Mischnah Sanhedrin XI, 3 (110b). Etwas verschieden lautet die interessante Version des Siphra, Bechuqothai, cap. 8 (ed. Weiss 112a). Ausführlicher s. weiter unten, Kapitel VIII. Wir schreiben „Sanhedrin“, nicht „Synhedrin“, nach der sehr richtigen Bemerkunh Levy's, Neuhebräisches Wörterbuch, B. III, 554b.

Jahren ist vermuthet worden [1]), dass Akiba dieses harte Urtheil über die 10 Stämme erst dann gefällt habe, als er auf seinen grossen Reisen, die er nur zu dem Zwecke unternommen haben soll, um die Juden der entferntesten Länder zum Nationalkampfe gegen Rom zu ermuthigen [2]), sich überzeugt hatte, dass die Ueberbleibsel des alten Zehnstämmereiches nicht mehr das nöthige Nationalgefühl besässen. Nach Bacher [3]) wollte er dadurch die Hoffnung der Juden auf baldigste Erlösung heben, dass er die mosaische Androhung (Levit. XXVI, 38): „Und ihr sollt unter den Völkern zu Grunde gehen", nur auf die 10 Stämme gedeutet hat.

In die Mischnah wurde auch folgender messianischer Satz Akiba's aufgenommen: „Das Strafgericht über Gog und Magog in der Messiaszeit dauert zwölf Monate" [4]). Dieser Spruch kann vielleicht auch auf den hadrianischen Krieg bezogen werden, denn von dem Aufstande im Jahre 132 n. Chr. [5]) bis zur Prägung der hebräischen Münzen mit der Aufschrift לגאלת ישראל (zur Erlösung Israels) musste ein ganzes Jahr verfliessen, da der ganze Krieg in die Jahre 132—135 fällt, barkochba'sche Münzen aber nur aus zwei Jahren auf uns gekommen sind [6]). Jedenfalls ist dieser Akiba'sche Spruch politisch gefärbt, denn er handelt von einem langwierigen Kampfe mit den Feinden Israels, der ein volles Jahr andauern werde [7]).

Ausser diesen Mischnahsätzen besitzen wir noch in einer Baraitha [8]) die Ueberlieferung R. Nathans, dass Akiba den Beginn der Messiaszeit aus folgendem Schriftvers geschlossen hat: „Nur noch eine kleine Frist währt es, so erschüttere ich den Himmel und die Erde" (Chaggai II, 6). Akiba verstand darunter natürlich die nah bevorstehenden gewaltigen Kriege mit Rom, wofür ihn R. Nathan rügte. Denn bei Akiba ist keine Spur von der Vorstellung irgend welcher übernatürlicher Ereignisse, die zur Zeit des Messias eintreten sollten, zu finden, keine Spur von irgend welchen überschwänglichen Verheissungen und ominösen Deutungen, die allen seinen älteren Zeitgenossen so eigenthümlich sind. Das darf uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bedenken, dass dieser berühmte

---

[1]) Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, Firenze 1874, p. 253 oben.
[2]) Grätz IV, 157 f. · Frankel, SS. 120 f. [3]) Agada der Tannaiten I, 292.
[4]) Mischna, Edujoth II, 10. [5]) Schürer I³, 682. [6]) Schürer I³, 760—770.
[7]) Näheres weiter unten, Kapitel IX. [8]) Sanhedrin 97b.

Tannait der „Waffenträger“ eines einfachen, durchaus menschlichen Kriegshelden von dunkler Abstammung gewesen war. Sein Messias war da und dessen Reich war ganz und gar „von dieser Welt“.

Nun hat sich aber Akiba getäuscht. Bar-Kochba war nicht der Erlöser Israels. Und diesen Irrthum musste Akiba, und mit ihm ein grosser Theil der Weisen und des Volkes, mit dem qualvollsten Tod büssen. Und die schreckliche hadrianische Verfolgung hat begonnen[1]. Es war, nach der Schreckenszeit des Antiochus Epiphanes, die erste Verfolgung des Judaismus als solchen, weil am Aufstande die grösste geistige Autorität des damaligen Judenthums am meisten betheiligt war. Eine neue Schreckenszeit tritt ein: das Lehren der Thora wird mit dem Tode bestraft, die Erfüllung der allerwichtigsten religiösen Pflichten wird streng verboten, grosse Leiden kommen über das jüdische Volk, Palästina wird verwüstet, der Tempelberg gepflügt, Jerusalem bekommt den heidnischen Namen Aelia Capitolina und den Juden wird der Zugang zur heiligen Stadt bei Todesstrafe untersagt. In dieser Zeit der Noth und der Drangsal mussten die messianischen Hoffnungen erwachen, trotz der niederdrückenden Enttäuschung, die das Volk soeben erlebt hat[2]. Denn die Messiasidee ist überhaupt ein Product der Leidensgeschichte Israels, die schon im Anbeginn von einer ägyptischen Knechtschaft zu erzählen weiss und als Geschichte der einander ablösenden Leiden und Erlösungen einzig in ihrer Art ist und bleibt: die Leiden erzeugten die grosse Sehnsucht nach Erlösung und diese Sehnsucht schuf die erhabene Messiasgestalt. Moses, der grosse Erlöser von den ägyptischen Leiden, mit seiner Doppelnatur eines kriegerischen Führers und eines gottbegnadeten Propheten, ist das Urbild der später sich entwickelnden und zu wunderbarer Entfaltung gelangenden Idee eines Messias, eines Erlöser-Königs[3] Die Leidenszeit nach dem Falle Bethars[4] musste

---

[1]) Ausführlich geschildert bei Weiss II^2, 118—121; Schürer I^3, 695—704; Grätz IV, 157—197. [2]) Das hat auch schon Dalman, Der leidende und sterbende Messias, Berlin 1888, S. 22, eingesehen und betont. [3]) Dieser hier nur angedeutete Gedanke wird von uns anderwärts ausführlicher behandelt werden. [4]) Ich schreibe „Bethar“ nach der üblichen Transscription. Richtiger wäre „Beth-ther“ (hebräisch ביתתר, griechisch Bίϑϑηρ, Bήϑϑηρ nach den besseren hebr. und griech. Handschriften). Vgl. Schürer I^3, 693, Anm. 130.

daher die messianischen Hoffnungen wachrufen, aber — und das muss hervorgehoben werden — sie musste zugleich diesen Hoffnungen eine neue Färbung geben. Die politische Färbung der Messiasidee hat sich schlecht bewährt: sie brachte Unheil über das ganze Volk. Denn Bar-Kochba war nicht fromm genug, lautet die spätere rabbinische Erklärung des Misserfolges [1]). Jetzt musste die geistige Seite des Messias hervorgekehrt werden. Und dann mussten ja auch die schrecklichen Erlebnisse des Volkes, die durch den getödteten Messias veranlasst wurden, ihren düsteren Schatten über die messianischen Vorstellungen des gemarterten Volkes ausbreiten. Die messianische Zeit musste in der Phantasie der nach Akiba's Tod am Leben Gebliebenen unwillkürlich mit Leiden und Drangsal verbunden werden. Der Begriff des חבלו של משיח, der die Ankunft des Messias verkündenden Leiden — ein Begriff, welcher, obwohl er von jeher dem Messianismus anhaftet, da dieser durch die Leiden erzeugt wurde, früher jedoch keine klare Vorstellungen hervorzurufen pflegte — musste jetzt feste Formen annehmen und in den düstersten Farben ausgemalt werden [2]). Ein zweiter Messias, ein blos kämpfender, der früher sicherlich etwas Ungeheuerliches für die jüdischen Gelehrten gewesen wäre, konnte jetzt seine Rolle in der gewissermassen verdüsterten Messianologie des nachhadrianischen Zeitalters spielen. Der Messias ben Joseph wird zum sterbenden Messias: er muss in dem grossen Kampfe mit Gog und Magog fallen, ebenso wie Bar-Kochba im Kampfe mit Rom gefallen ist [3]). Dass will durchaus nicht sagen, dass der Messias, Sohn Josephs, jemals mit Bar-Kochba identificiert worden sei, worauf Dalman's [4]) Gegenargumentation sich hauptsächlich aufbaut. Bar-Kochba ist nicht der Messias ben Joseph, sondern sein Schicksal war die sozusagen historische Veranlassung, den schon vielleicht vorhandenen Begriff eines zweiten Messias in die neue, uns vorliegende Form zu giessen. Denn die Gestaltung der jüdischen Messianologie musste von den grossen historischen Ereignissen der Zeit stark beeinflusst werden [5]).

Und in der That rühren sämmtliche ausführliche Schilderungen der messianischen Leidenszeit von

---

[1]) Sanhedrin 93 b. [2]) Näheres über die „messianische Leidenszeit" s. weiter unten, Kapitel V. [3]) Ausführliches darüber s. weiter unten, Kapitel IX. [4]) Der leidende und sterbende Messias, S. 21. [5]) Vgl. M. Friedmann, Einleitung zu סדר אליהו, S. 22, Anm. 3.

Tannaiten her, die nach dem Falle Bethars gewirkt haben. Und, was noch merkwürdiger ist: die vier nebeneinander stehenden Baraithoth [1]), welche eigentlich die einzigen Beschreibungen des חבלו של משיח bieten und späterhin zu einer einzigen Mischnah [2]) verschmolzen, rühren alle von den jüngeren Schülern Akiba's her. Dieser jüngeren Schüler gab es sechs: Meir, Jehuda ben Ilai, Jose ben Chalaphta, Simon ben Jochai, Nechemja und Eleazar ben Schammua [3]). Alle diese Schüler, mit Ausnahme des letztgenannten [4]), spielten eine Hauptrolle im geistigen Leben des jüdischen Volkes, nachdem Palästina von den traurigen Folgen des Aufstandes sich erholt und die hadrianische Verfolgung nachgelassen hatte. Alle diese Schüler konnten nicht mehr von ihrem Lehrer Akiba ordinirt werden, denn dieser wurde nach dem Falle Bethars von den Römern martyrisiert. Sie bekamen die gehörige Ordination von Jehuda ben Baba schon während der Verfolgungszeit, als das Ordinieren streng verboten war, so dass Jehuda b. Baba seine That durch den Tod büssen musste [5]). Sie haben also noch selbst die Schreckenszeit miterlebt. Und nun wird es niemand Wunder nehmen, dass die vier obenerwähnten Baraithoth von vier unter diesen sechs Akiba-Jüngern herrühren. Zwei Baraithoth werden schon in Sanhedrin selbst [6]) im Namen Jehuda's [7]) und Nechemja's vorgetragen. Die dritte steht in Sanhedrin [8]) anonym, aber eine jüngere talmudische Quelle [9]) hat noch den Namen des Autors aufbewahrt: es ist Simon ben Jochai, der vierte unter den obengenannten Schülern Akiba's. Die vierte Baraitha wird im Namen des R. Nehorai vorgetragen [10]). Nun finden wir aber in einer älteren talmudischen Ueberlieferung [11]), dass „Meir" kein Eigenname, sondern ein Epitheton (מאיר — der Erleuchter: „weil er die Augen der Gelehrten in der Halacha erleuchtet") sei, und dass Meir eigentlich „Nehorai" geheissen habe. Wir haben also in der unter dem Namen Nehorai's auf uns gekommenen messianischen

---

[1]) Sanhedrin 97 a b. [2]) Mischna Sota IX, g. Ende (49 b). [3]) Abhodah Zarah 8b; Sanhedrin 13b u. 14a. [4]) Bacher, Agada der Tannaiten II, 275. [5]) Abhodah Zarah u. Sanhedrin a. a. O. [6]) 97 a. [7]) Die Angabe „Rabban Gamliel" im Tractat Derekh erez Zuta, cap. 10, ist falsch. [8]) A. a. O. [9]) Derekh erez zuta, cap. 10, Anfang. [10]) Sanhedrin 97 a. Derekh erez zuta, cap. 10. [11]) 'Erubin 13 b.

Baraitha die Vorstellung von der messianischen Leidenszeit des berühmtesten Schülers Akiba's [1]).

Ebenso lässt es sich nachweisen, dass der sterbende Messias ein Product des hadrianischen Zeitalters ist [2]). Die Doppelnatur muss jetzt aufhören. Der kriegerische Messias muss von dem vergeistigten getrennt und unterschieden werden. Und während der kriegerische josephinische Messias sterben muss, beherrscht der davidische Messias Israel und alle sich ihm freiwillig unterwerfenden Heidenvölker einzig und allein durch seine geistige Ueberlegenheit. Der politische Zug verflüchtigt sich in der nachhadrianischen Zeit immer mehr und mehr, und je weiter wir in dieses Zeitalter vorrücken, desto mystischer und übernatürlicher wird der Messianismus, dem wir begegnen. Schon Jose ben Chalaphta, der Schüler Akiba's, verbietet, die Zeit der Messiasankunft zu berechnen [3]). Es entstehen jetzt die merkwürdigen Baraithoth, nach welchen die Ankunft des Messias unerwartet erfolgen müsse und niemand könne die Zeit der Messiasankunft voraussehen [4]). R. Nathan, ein älterer Zeitgenosse des Patriarchen Jehudah I, rügt sowohl Akiba's übereilte Verkündung einer nah bevorstehenden Erlösung, als die messianischen Berechnungen der früheren Gelehrten (d. h. der vorhadrianischen Tannaiten). Denn er selbst bezieht auf das messianische „Ende" (קץ) folgende Worte des Propheten Habakuk (II. 3): „Wenn es auch verzieht, so harre seiner, denn es kommt gewiss und bleibt nicht aus" [5]). Und der Patriarch Jehuda I, die hervorragendste Persönlichkeit der letzten Tannaitengeneration, hat schon so wenig Verständniss für das politische Moment im Leben seines Volkes, dass er die Absicht hat, den Fasttag des 9. Ab, den Trauertag um den Verlust der jüdischen Selbständigkeit, aufzuheben, ohne sich viel darum zu kümmern, dass dadurch die letzte Erinnerung an diese Selbständigkeit verschwinden könnte [6]).

Wir stehen am Ende des tannaïtischen Zeitalters. Die messianischen Hoffnungen sind, obwohl sie Vieles von ihrem früheren Charakter eingebüsst haben, noch immer vorhanden. Das tannaitische

---

[1]) Die Baraithot selbst sind in Kapitel V wortgetreu übersetzt. [2]) Die nähere Argumentation s. weiter unten, Kapitel IX. [3]) Derekh erez rabbah, cap. 11 g. Ende. [4]) Sanhedrin 97a; Pesachim 54b Anfang; Mechiltha Tractat Wajissa', cap. 5 (ed. Friedmann 51a). [5]) Sanhedrin 97b. S. auch oben. [6]) Megillah 5ab. Vgl. Weiss II [3], 161.

Zeitalter ist ja schon ungefähr im Jahre 220 n. Chr., also erst 150 Jahre nach der Zerstörung und 85 Jahre nach dem Fall Bethars, zu Ende. In einer so kurzen Zeit konnten die grossartigen politischen Hoffnungen nicht ganz in Vergessenheit gerathen. Von Meir, Simon ben Jochai, Jose ben Chalaphta, Eleazar ben Simon und selbst von Jehudah I. besitzen wir eine stattliche Anzahl von messianischen Sätzen, die noch echt tannaitisch lauten und den politisch-messianischen Zug nicht ganz verloren haben.

Mit dem Abschluss der Mischna und dem Beginn des amoräischen Zeitalters erlebt die messianische Idee eine bedeutende Metamorphose. Die Hegemonie im Judenthum geht von der palästinensischen Judenheit allmählig zur babylonischen über, so dass die Juden sich immer mehr von ihrem Heimatsboden und von der Quelle ihres politischen Lebens entfernen. Die klaren, mehr oder weniger realen Bestrebungen einer politischen und moralischen Erlösung müssen daher verschiedenen neuen, mystisch-religiösen Phantasieen Platz machen. Diese phantastischen Vorstellungen sind zuweilen hochpoetisch und ergreifend-schön, aber sie weichen immer mehr von den älteren, ursprünglicheren Vorstellungen ab. Schon einer der ältesten Amoräer, Samuel, der Controversist des oftmals noch als Tannait betrachteten Rab [1]), äussert sich über das messianische Zeitalter folgendermassen: „Es ist kein anderer Unterschied zwischen der gegenwärtigen Welt und den Tagen des Messias, als bloss die Unterjochung seitens der [heidnischen] Reiche" [2]). Alle messianischen Hoffnungen, alle glänzenden Verheissungen der Propheten werden einfach ausgemerzt: Samuel bezieht sie sämmtlich, wie es scheint, auf die „zukünftige Welt". Sein Zeitgenosse, der palästinensische Amoräer R. Jochanan, lehrt schon Folgendes: „Der Sohn David's kommt entweder in einem Zeitalter, das völlig sündenrein ist, oder aber in einem Zeitalter, welches total sündhaft ist" [3]). Das bedeutet doch wohl so viel, wie: die natürliche Herbeiführung des messianischen Zeitalters ist so gut, wie unmöglich. Und ein halbes Jahrhundert später erlaubt sich schon ein Amoräer Rabbi Hillel [4]) folgende Ansicht zu äussern:

---

[1]) רב תנא הוא ופליג (Kethuboth, 8 a; 'Erubin, 50 b; Gittin, 38 b; Baba Bathra, 42 a; Sanhedrin, 83 b; Chullin, 122 b). [2]) Sabbath, 63 a und 151 a; Pesachim, 68 a; Sanhedrin, 91 b und 99 a; Berachoth, 34 b. [3]) Sanhedrin 98 a. [4]) Nicht zu verwechseln mit Hillel dem Aelteren, der niemals „Rabbi" genannt wird! Vgl. Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, p. 186, nota 2.

„Israel hat keinen Messias mehr, denn sie (die Israeliten) haben ihn schon genossen in den Tagen Chizkijah's“ [1]). Die Ansicht Hillel's wurde allerdings von dem Amoräer Rab Joseph scharf zurückgewiesen, aber schon die Thatsache selbst, dass eine solche Aeusserung seitens eines Amoräers möglich war, beweist bis zur Evidenz, dass eine gähnende Kluft zwischen den messianischen Vorstellungen der Tannaiten und denen der Amoräer, trotz allen Schwankungen, immer zu constatieren ist. Das beweist, unter Anderem, auch der vielcitierte amoräische Satz, nach welchem Gott die Israeliten beschworen habe, dass sie nicht wider die heidnischen Völker rebellieren und nicht gewaltsam die messianische Zeit herbeiführen würden [2]). Das ist doch wohl eine directe Aeusserung gegen jede politische Auffassung des Messianismus.

Es kommen aber noch viel wichtigere Momente hinzu. In der ganzen messianischen Litteratur des tannaitischen Zeitalters ist keine Spur vom „leidenden Messias“ zu finden. Sämmtliche vom leidenden Messias handelnde Stellen des rabbinischen Schrifttums, die von G. H. Dalman [3]) sorgfältig gesammelt wurden, gehören ohne Ausnahme in das nachtannaitische Zeitalter, wo christliche Einflüsse nicht mehr völlig ausgeschlossen sind [4]). August Wünsche, der um jeden Preis den leidenden Messias im ältesten jüdischen Schrifttum finden wollte, konnte nur zwei Stellen aus der älteren aramäischen Bibel-Uebersetzung (Thargum Jonathan zu Jesajah, LII, 13—15 und LIII, 11—13) und eine Stelle aus dem Siphrê, S. 121 (nach Raymundus Martini) [5]) anführen. Allein das Citat aus dem Siphrê konnten wir ebensowenig in sämmtlichen älteren und jüngeren Siphrê-Ausgaben finden, wie es Castelli [6]) und Dalman [7]) vermocht haben. Raymundus Martini hat wohl ein interpolirtes Siphrê-Exemplar vor Augen gehabt [8]). Was die zwei Stellen aus dem Thargum Pseudo-Jonathan anbetrifft, so muss in Bezug auf die erstere Stelle sogar Wünsche selbst zugeben, „dass vom Paraphrasten das, was von den Beiden an sich gesagt ist, auf das Volk bezogen worden“ [9]);

---

[1]) Sanhedrin 98 b und 99 a. [2]) Kethuboth 111 a. [3]) Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend, Berlin 1888, SS. 35—84. [4]) S. die sehr interessante Beweisführung Castelli's, Il Messia secondo gli Ebrei, pp. 222—224. [5]) Die Leiden des Messias, Leipzig 1870, SS. 40—42; ibid. S. 65. [6]) Il Messia, p. 219, nota 1. [7]) Der leidende u. sterbende Messias, S. 43. [8]) S. übrigens weiter unten. [9]) Die Leiden des Messias S. 41.

also genau das Gegentheil von dem, was Wünsche behaupten will. In der letzten von Wünsche angeführten Thargum-Stelle [1]) „kann — um mit Dalman zu sprechen — die Dahingabe des Lebens in den Tod (53, 13) nur von dem das Leben daranwagenden Eifer dessen verstanden werden, welcher, wie es sogleich heisst, die widerspenstigen Israeliten dem Gesetze unterwirft" [2]). Hühn [3]) sagt ausdrücklich: „Nur wird (in den Thargumim) nicht davon gesprochen, dass er (der Messias) leiden müsse". Es ist hier noch zu bemerken, dass der Messiasname חיוורא דבי רבי [4]), auf welchen Wünsche [5]) so viel Gewicht legt, nicht mehr dem tannaitischen Zeitalter angehört, da die דבי רבי (die aus der Schule Rabbi's) viele Jahre nach dem Tode Jehudah des Ersten gelebt haben und folglich zum amoräischen Zeitalter gezählt werden müssen [6]). Und in der von Castelli [7]) erwähnten Erzählung von den Leiden des Messias figurirt nicht Simon ben Jochai selbst, sondern dessen Höhle. Denn die ganze Legende spielt sich ab ein volles Jahrhundert nach dem Tode dieses Tannaiten; sonst könnte ihr Held nicht der Amoräer Josua ben Levi sein.

Und genau so wie mit dem leidenden Messias, verhält es sich mit dem Anti-Messias (Ἀντίχριστος), den Dalman, Wünsche, M. Friedländer und Bousset in der rabbinischen Litteratur gefunden haben. Es ist wirklich von ihm in einigen Midraschim sehr oft die Rede, aber diese Agadah-Werke sind sehr jungen Datums und die ältesten unter ihnen sind nicht vor dem VIII. Jahrhundert entstanden [8]). In einigen von diesen Midraschim werden die siegreichen Araber erwähnt, in anderen wird sogar auf die Kreuzzüge angespielt [9]).

Wenn also von den älteren, originellen jüdischen Traditionen über den Messias die Rede ist, so können weder der leidende Messias, noch der Antichrist in Betracht gezogen werden. Nichtdesto-

[1]) Ibid. S. 42. [2]) Der leidende u. sterbende Messias, SS. 48—49; auch Anm. ***. [3]) Die messianischen Weissagungen, Freiburg i. Br 1899, I, 114. [4]) Sanhedrin 98 b. [5]) Die Leiden des Messias SS. 62—63 und 121—123. [6]) Z. Frankel דרכי המשנה, S. 217, Anm. 1; Weiss, II², S. 159, Anm. 1. Dies auch gegen Dalman S. 37, der unter diesem Ausdruck auch „die Zeitgenossen" Jehudah's des Ersten versteht. [7]) Il Messia, p. 227. [8]) Wilhelm Bousset, der Antichrist, S. 67 und 70. Andererseits bejahen Bousset S. 71 und Friedländer SS. 126—129 den jüdischen Ursprung des Antichrist's, was sie aber unseres Erachtens mindestens nicht aus dem früh-rabbinischen Schrifttum zur Genüge bewiesen haben. [9]) Castelli p. 243.

weniger hat sogar ein Mann wie Emil Schürer in seiner vortrefflichen Darstellung der jüdischen Messianologie [1]) die Sentenz über den leidenden Messias des Amoräers der zweiten Hälfte des IV. nachchristlichen Jahrhunderts, R. Alexandri, und den Messiasnamen חיורא דבי רבי, sowie auch die Geschichte mit dem Amoräer Josua ben Levi als Beweise für die Ursprünglichkeit des Begriffes eines leidenden Messias im Judenthum angeführt [2]), obwohl er ihn nur als „Schulmeinung" betrachtet, die „dem Judenthum im Grossen und Ganzen" fremd war [3]). In Wirklichkeit kann dieser Begriff nicht einmal als vereinzelte Meinung eines einzigen älteren Tannaiten betrachtet werden, weil kein einziger tannaitischer Satz, der in diesem Sinne gedeutet werden könnte, im älteren rabbinischen Schrifttum aufzufinden ist [4]).

Alles das ist die unausbleibliche Folge der Vermengung verschiedener Entwickelungsperioden der jüdischen Messianologie nach der Zerstörung. Wir werden daher bemüht sein, uns ausschliesslich mit den älteren und origineIleren messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes zu befassen, indem wir uns blos auf das tannaitische Zeitalter beschränken. Und da, wie der Leser schon wohl bemerkt hat, dieses ganze Zeitalter in Bezug auf seine Messianologie sich in zwei grosse Perioden theilen lässt, namentlich in die vorhadrianische und in die nachhadrianische, so werden wir überall, wo es nur möglich ist (bei den anonymen Baraithoth ist das nicht immer möglich), angeben, welcher der beiden Perioden ein messianischer Satz angehören kann. Auf diese Weise werden uns sämmtliche messianische Sätze im Rahmen der Geschichte des jüdischen Volkes erscheinen. Denn nur die jüdische Geschichte ist der wahre Schlüssel zum Verständniss der jüdischen Messianologie.

---

[1]) Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, B. II, 3. Auflage, SS. 496—556. [2]) Ibid. II³, 554 f. [3]) Ibid S. 556. [4]) Schürers scharfsinnige Combination, welche beweisen soll, dass der von Wünsche citirte Satz Jose des Galiläers aus dem Siphrê doch in irgend einem älteren nicht interpolirten Exemplar des Raymundus Martini sich finden konnte, da Jose der Galiläer mit R. Tarphon verkehrt habe und R. Tarphon kein anderer sei, als Trypho Judaeus des Justinus Martyr (Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II³, 555—556, Anm. 86. Vgl. SS. 378—379), —verliert an Werth durch Z. Frankel's (דרכי המשנה, S 105, Anm. 7; Monatsschrift für die Geschichte des Judenthums IV, 211) Einwände gegen die Identificirung von Tarphon mit Trypho. Auch ist der Styl des von Martini angeführten Satzes nicht echt tannaitisch.

II.

Messianologie und Eschatologie.

Zu den schwierigsten Problemen der jüdischen Messianologie gehört folgende Frage: wodurch und inwiefern ist der Messianismus von der Eschatologie im weitern Sinne des Wortes zu unterscheiden? Unter Eschatologie im weitern Sinne verstehe ich nämlich einerseits die Lehre vom Jenseits und der Vergeltung in demselben, andererseits aber die Vorstellungen vom Jüngsten Gericht, von der Auferstehung der Todten und der Erneuerung der Welt. Da es in der jüdischen Religion bis in das X. nachchristliche Jahrhundert hinein keine feststehende Dogmatik gegeben hat und auch die messianischen und eschatologischen Vorstellungen sogar von den orthodoxesten Lehrern der Synagoge sehr frei behandelt werden, so ist es kein Wunder, dass in der ganzen nachbiblischen Litteratur die messianische Zeit, das Leben nach dem Tode und die nach der Auferstehung der Todten zu erneuernde Welt fortwährend mit einander verwechselt werden [1]. Für die beiden letzten Begriffe („Jenseits" und „erneuerte Welt") gibt es im rabbinischen Schrifttum bloss einen Ausdruck: עולם הבא, der dem evangelischen ὁ αἰών ὅ ερχόμενος oder ὁ αἰὼν ὁ μέλλων entspricht [2]. Denn beide drücken nur den Gegensatz aus zu: „diese Welt" עולם הזה (ὁ αἰὼν οὗτος oder ὁ νῦν αἰών). Mit diesem „'Olam Haba" wird eben das messianische Zeitalter sehr häufig verwechselt oder zusammengewürfelt. Einige Beispiele werden genügen, um dies festzustellen.

In einer Baraitha, in der von der zukünftigen Theilung Palästina's in 13 Theile die Rede ist [3], lesen wir folgendes: „Und nicht

---

[1]) Castelli, Il Messia, pp. 248—251; Weiss, Commentar zur Mechiltha (in seiner Mechiltha-Ausgabe, Wien 1865), ל"ח unten (Anm. 4) und 39. [2]) Matt. XII, 32; Marc. X, 30; Luc. XVIII, 30; Hebr. XI, 5. [3]) תניא עתידה ארץ ישראל שתתחלק לי"ג שבטים וכו' (Baba Bathra 122a oben).

wie die Theilung in dieser Welt (של עולם הזה) wird die Theilung in der zukünftigen Welt (של עולם הבא) vor sich gehen. Wenn in dieser Welt Jemand ein Getreidefeld besitzt, so besitzt er keinen Obstgarten, und wenn er einen Obstgarten besitzt, dann besitzt er kein Getreidefeld; in der zukünftigen Welt aber giebt es keinen, der nicht auf dem Berge, in der Ebene und im Thal einen Besitz haben wird (d. h. Jeder wird verschiedene Ländereien besitzen, in welchen Getreide und Weinstöcke gedeihen). Denn es ist gesagt worden (Ezechiel, XLVIII, 31): „Das Thor Rëubens, eines; das Thor Judas, eines; das Thor Levis, eines". (Das soll bedeuten, dass alle diese Stämme in ihren Besitzthümern einander gleich sein werden) [1]).

Unter diesem עולם הבא ist sicher nicht „die zukünftige Welt" nach dem Tode, oder nach der Auferstehung zu verstehen, sondern einzig und allein das messianische Zeitalter. Die Theilung des palästinischen Bodens, die Zuertheilung von Getreidefeldern und Obstgärten und der Hinweis auf Ezechiel XLVIII, — Alles deutet auf die Messiaszeit hin. Auf diese Zeit haben es auch schon die Amoräer bezogen. Denn auf die Frage: „Für wen ist der dreizehnte Theil bestimmt?", antwortet der Amoräer Rab Chisda: „Für den Fürsten" (nach dem Commentar des Samuel ben Meir zur Stelle: „Für den König Messias").

Noch eine interessante Stelle. Mit Bezug auf Deuteronomium XXXII, 14 („Und Traubensaft wirst du als Wein trinken") wird folgende tannaitische Ueberlieferung mitgeteilt [2]): „Nicht wie diese Welt ist die zukünftige Welt (לא כעולם הזה העולם הבא), in dieser Welt gibt es Mühe bei der Weinlese und beim Keltern; in der zukünftigen Welt aber bringt [ein Mensch] in einem Wagen oder in einem Schiffe eine Traube und legt sie in einen Winkel seines Hauses und geniesst von ihr so viel, wie aus einem grossen Weinfass" etc., denn „es wird keine einzige Traube geben, die nicht 30 Fass enthielte". Zweifellos — alle diese hyperbolischen Vorstellungen von der zukünftigen Fruchtbarkeit Palästina's sind nicht eschatologischer, sondern messianologischer Natur. In Kapitel X werden wir Gelegenheit haben, viele Parallelstellen zu diesen Ue-

---

[1]) Baba Bathra 122a Mitte. [2]) Mit אמרו (sie, d. h. die Alten, sagten) eingeleitet Kethuboth 111b. Verkürzt, aber dem Inhalte nach genau dasselbe finden wir den ganzen Passus im tannaitischen Midrasch Siphrê, Deuteron. § 317 Ende (ed. Friedmann 136a Anfang).

bertreibungen anzuführen, die sich ausdrücklich auf die Messiaszeit beziehen. Wir können also ohne Weiteres daran festhalten, dass hier עולם הבא im Sinne von „messianisches Zeitalter" gebraucht wird.

Ein drastisches Beispiel, wie schon in frühester Zeit „'Olam Haba" und „Jemoth Hammaschiach" verwechselt zu werden pflegten, finden wir schon in der Mischnah des jerusalemischen Talmud. Die letzte Mischnah des ersten Abschnittes des Tractats Berachoth [1]) theilt eine Controverse mit zwischen Ben Zoma (einem älteren Schüler Akiba's) und den anderen Gelehrten über die Frage, ob der die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten enthaltende biblische Abschnitt Numeri XV, 37—41 auch im Nachtgebete recitiert werden soll. Aus dem Worte כל („alle") im Satze: „Damit du gedenkest des Tages, da du auszogst aus Aegypten, alle Tage deines Lebens", folgert Ben Zoma, dass auch des Nachts der Auszug aus Aegypten erwähnt werden müsse. Die anderen Gelehrten deuten aber den Schriftvers so: „Die Tage deines Lebens, das heisst: diese Welt (העולם הזה), das Wort: „alle" (Tage deines Lebens) — bezieht sich auf das messianische Zeitalter" (ימות המשיח) [2]). So lautet die Controverse nicht blos in den separaten Mischnah-Ausgaben, sondern auch in der Mechiltha und in der Mischnah des babylonischen Talmud. Nun lautet aber der Satz der anderen Gelehrten in der Mischnah des jerusalemischen Talmud folgendermassen: „Und die Gelehrten sagen: ‚Die Tage deines Lebens' — das ist diese Welt, ‚alle Tage deines Lebens' — d. i. die zukünftige Welt, welche das messianische Zeitalter in sich schliesst" (כל ימי חייך העולם הבא להביא לימות המשיח)[3]). „Die zukünftige Welt" und „das messianische Zeitalter" sind also nach dieser Stelle des jerusalemischen Talmud gar nicht von einander zu trennen.

Im rabbinischen Schrifttum giebt es aber auch eine ganze Anzahl von Stellen, in welchen „die Tage des Messias" der „zukünftigen Welt" direct entgegengesetzt werden. Bezugnehmend auf Deuteron. XXXIII, 12 („Er beschirmt ihn allezeit und wohnt zwischen

---

[1]) Mischnah Berachoth I, 5; babylonischer Talmud Berachoth 12 b. [2]) Dasselbe mit ganz unwesentlichen Varianten in der Mechiltha, Tractat Pischa, cap 16 (ed. Friedmann 19 a). [3]) Darauf hat schon Z. Frankel hingewiesen. S. דרכי המשנה S. 224. Die Consequenz, welche Schürer (II [3], 545) aus dieser Stelle zieht, scheint uns unbegründet.

seinen Bergrücken"), deutet eine Baraitha [1]) den Ausdruck: „er beschirmt ihn" auf den ersten Tempel, das Wort „allezeit" auf den zweiten Tempel und die Worte „und wohnt zwischen seinen Bergrücken" auf das messianische Zeitalter. Darauf sagt Rabbi (Jehudah I, der Patriarch): „Er beschirmt ihn" in dieser Welt, „allezeit" im messianischen Zeitalter (ימות המשיח), „und wohnt zwischen seinen Bergrücken" in der zukünftigen Welt (העולם הבא) [2]).

In einer anderen Baraitha lesen wir Folgendes: „R. Jehudah (ben Ilai, ein jüngerer Schüler Akiba's) sagt: die Zither des Tempels hatte sieben Saiten, denn es ist gesagt worden (Ps. XII, 11): „Eine Fülle (שֹׂבַע) von Freuden vor deinem Angesicht"; lies nicht שֹׂבַע (Fülle), sondern שֶׁבַע (sieben). Die Zither des messianischen Zeitalters aber (ימות המשיח) wird acht Saiten haben, denn es ist gesagt worden (Ps. XII, 1): „Dem Sieger auf der achten" [3]), d. h. auf der achten Saite. Aber die Zither der zukünftigen Welt (ושל עולם הבא) wird zehn Saiten [4]) haben, denn es ist gesagt worden (Ps. XCII): „Mit dem zehnsaitigen Instrumente (עשור) und mit der Harfe, mit dem Saitenspiel auf der Zither" und er (d. i der Bibelvers) sagt (Ps. XXXIII, 2—3): „Danket Gott mit der Zither, auf zehnsaitiger Harfe spielet ihm; singt ihm ein neues Lied" [5]).

Es ist einleuchtend, dass hier das messianische Zeitalter von der „zukünftigen Welt" streng unterschieden wird.

Wir besitzen übrigens eine Baraitha, die das wahre Wesen des עולם הבא klarlegt: „In der zukünftigen Welt giebt es weder Essen noch Trinken, weder Zeugung noch Fortpflanzung, sondern

---

[1]) Zebachim 118 b. [2]) Der Wortlaut der Baraitha und die Version des Siphrê, Deuteron. § 352 (ed. Friedmann 145 b) werden weiter unten gegen Ende des Kapitels angeführt werden. [3]) So deutet der Tannait die Worte למנצח על השמינית, wo unter dem מנצח (eig. Musikmeister, aber auch im Sinne von „Sieger" in der nachbiblischen Litteratur häufig vorkommend, s. z. B. Sanhedrin 91 a; Baba Mesi'a 59 b etc.) seiner Meinung nach der König Messias zu verstehen sei. [4]) Nach Josephus (Antt. VII, 12, 3) hatte die κινύρα des Tempels zehn Saiten, also ist die obenangeführte Angabe R. Jehudah's über die siebensaitige κινύρα des Tempels nicht historisch [5]) Arachin 13 b (g. Ende des zweiten Abschnittes). Dasselbe: Pesiktha rabbathi, cap. 21 Anfang (ed. Friedmann, Wien 1880, S. 98 b und 99 a). In Friedmanns Commentar zur Stelle (99 a Anm. 3 sind sämmtliche Versionen der jüngeren Midraschim aufgezählt. Der Ausdruck „ein neues Lied" (שיר חדש) soll auf die erneuerte Welt (עולם חדש), die zur Zeit des „'Olam haba" entstehen wird, hindeuten.

die Frommen sitzen mit Kronen auf den Köpfen und laben sich am Glanze der Gottheit, denn es ist gesagt worden (Exod. XXIV, 11): ‚Und sie schauten Gott und assen und tranken' (d. h. das Schauen der Gottheit bedeutete für sie so viel, wie Essen und Trinken") [1]. Nun könnte man glauben, dass hier unter עולם הבא einfach das Jenseits, das Leben nach dem Tode gemeint sei. Aber die amoräische Auseinandersetzung, welche unmittelbar auf diese Baraitha folgt, zeigt sehr deutlich, dass hier von der zukünftigen Welt, wie sie sich nach der Messiaszeit gestalten wird, die Rede ist. Die Amoräer fragen: Bezugnehmend auf Ps. LXXII, 16 (יהי פסת בר בארץ בראש הרים „es wird Ueberfluss an Korn im Lande sein, auf dem Gipfel der Berge") sagten die Tannaiten; ‚Nicht wie diese Welt ist die zukünftige Welt: in dieser Welt giebt es Mühe bei der Weinlese und beim Keltern; in der zukünftigen Welt hingegen entsendet Gott einen Wind aus seinen Vorratskammern [2]) und weht über die Weinstöcke hin und sie lassen die Trauben auf den Boden fallen, so dass ein Mensch, der ins Feld geht und sich eine Handvoll Trauben holt [3]), von ihr seinen Unterhalt und den seiner

---

[1]) Kallah rabbathi, cap. 2. Im babylonischen Talmud kommt diese Definition des „'Olam Haba" fast wörtlich vor, nur wird sie nicht als Baraitha angeführt, sondern als Wahlspruch Rab's, den er häufig zu wiederholen pflegte (מרגלא בפומיה דרב). Wir haben aber schon im vorigen Kapitel eine ganze Anzahl von Stellen angeführt, nach welchen Rab als Tannait zu betrachten ist. Ausserdem hatten die Talmudisten die Gewohnheit, fremde Sprüche, die ihren Anschauungen entsprachen, im Munde zu führen. Samuel der Kleine z. B. hat zu seinem Wahlspruche (Aboth IV, 26) einfach den Schriftvers Prov. XXIV, 17 gemacht. In Berachoth (17 a) werden die Merkmale des „'Olam Haba" noch dadurch vermehrt, dass aus ihm auch Handelsverkehr, Hass, Neid und Concurrenz verbannt werden. Unser Satz findet sich Aboth di R. Nathan, cap. I, als Charakteristik des „Tages, der vollständiger Sabbath ist" (יום שכולו שבת), d. h. der zukünftigen Welt (vgl. Mischnah Thamid, VII, 4; 33 b). Nach dem obenangeführten Schriftvers (Exod. XXIV, 11) findet sich in Aboth di R. Nathan der Zusatz „wie die dienstthuenden Engel", wodurch sich meine Erklärung im Texte bestätigt. Uebrigens kann als bessere und interessantere Bestätigung unserer Ansicht, dass schon in frühester tannaitischer Zeit „die Tage des Messias" und „die zukünftige Welt" auseinandergehalten wurden, der Umstand dienen, dass im IV Ezra VI, 51—74 die neue Welt, die nach der Messiaszeit kommt, genau so geschildert wird, wie „die zukünftige Welt" in unserer Baraitha, welche also ziemlich alt sein kann. [2]) Nach Jeremias X, 13 und LI, 16; Ps. CXXXV, 7. [3]) In Kallah rabbathi, cap. 2 heisst es: מלא פירותיה, was nicht gut zum Vorhergehenden und Nachfolgenden passt. In Ke-

Familie hat [1]). Verhält es sich wirklich so, fahren die Amoräer fort, in der zukünftigen Welt, wie die Baraitha lehrt, wozu sollte dann der Unterhalt dienen? Auch finden die Amoräer in Bezug auf das von der Baraitha behauptete Aufhören der Zeugung und Fortpflanzung einen Widerspruch mit dem Satze Rabban Gamliels, der aus dem Schriftwort (Jeremias, XXXI, 7): „Schwangere und Wöchnerin zugleich“ folgert, dass das Weib in Zukunft täglich gebären werde [2]). Und darauf antworten die Amoräer: „Dasjenige, was wir [hier] gelernt haben, bezieht sich auf die Zeit vor der Auferstehung der Todten (קודם תחית המתים) [3]); dort aber (d. h. in den aus Kethuboth und Sabbath angeführten Sätzen) ist das messianische Zeitalter (לימות המשיח) gemeint“ [4]).

Es ist klar: die Messiaszeit und die zukünftige Welt dürfen nicht mit einander verwechselt werden. Emil Schürer hat Unrecht, wenn er sagt [5]): „Mit dem Eintritt der messianischen Zeit beginnt ein neuer עוֹלָם. Dieser künftige Weltlauf (עוֹלָם הַבָּא) ist aber in allen Stücken der reine Gegensatz zu dem gegenwärtigen Weltlauf (עוֹלָם הַזֶּה)“. Diese Auffassung betrachtet Schürer als die ältere, aber sie stützt sich nur auf alte christliche Traditionen [6]). Er behauptet wol mit Recht, dass die Auferstehungshoffnung und die messianische Zeit schon ziemlich früh eng mit einander verbunden wurden (nach Daniel, XII, 2) [7]). Aber schon in der Mischnah und in den ältesten Baraithoth werden diese zwei Begriffe ziemlich bewusst auseinandergehalten. Ganz consequent kann dieses Auseinanderhalten natürlich nicht durchgeführt werden. Denn schliesslich ist ja auch die Messiaszeit eine „zukünftige“, noch nicht eingetretene Welt im Verhältnisse zur gegenwärtigen. Deshalb pflegten die

---

thuboth 111 b heisst es richtiger; מלא פיכת ידו, was sich sehr gut an das Schriftwort פיכת בר anlehnt und das nachfolgende Wort ממנה verständlich macht.

[1]) Aus der Baraitha Kethuboth, 111 b. [2]) Sabbath 30 b. [3]) Möglicherweise ist hier statt קודם zu lesen אחרי: „nach der Auferstehung der Todten“, denn erst nach dieser letzteren geschieht die Erneuerung der Welt und der עולם הבא tritt ein. Aber auch mit der Zeit „vor der Auferstehung“ kann nur die nachmessianische Zeit gemeint sein, da doch erstere der messianischen Zeit direct entgegengestellt wird [4]) Kallah rabbathi, cap. 2. Amoräische Sprüche, welche עולם הבא und ימות המשיח streng unterscheiden und nebeneinander als Gegensätze nennen, finden wir in Berachoth 34 b; Sabb. 63 a; Pesachim 68 a; Sanhedrin 91 b und öfters. [5]) Geschichte des Volkes Israel II³, 502. [6]) Schürer II³, S. 531 und S. 546. [7]) Ibid. II³, 543, Anm. 52. Gegen Stähelin, Jahrbücher für deutsche Theologie 1874, S. 199 ff.

Tannaiten diese ziemlich häufig mit dem „'Olam haba“ zu verwechseln [1]). Wir haben nur ein einziges Kriterium, um diese beiden Begriffe von einander zu trennen. Wo wir in einem Satze über „'Olam haba“ Verheissungen materieller und politischer Art begegnen, wo wir in den Träumereien über die „Zukünftige Welt“ deutliche Züge finden, die an die Uebertreibungen des Henochbuches, des IV. Buches Ezra, der Baruchapocalypse, des Papias und anderer Chiliasten, sowie auch der Thargumim erinnern, dort können wir ruhig dieses עולם הבא als Nebenbezeichnung für das messianische Zeitalter betrachten. Dagegen müssen sämmtliche Sprüche ausgeschlossen werden, in welchen von der Auferstehung der Todten, vom jüngsten Gericht und der erneuerten Welt die Rede ist [2]). Denn alles das geschieht nach dem messianischen Zeitalter und gehört nicht mehr zur Messianologie, sondern zur Eschatologie [3]). Daher haben wir diese drei Puncte aus unserer Darstellung ausgeschlossen.

Genau so wie mit dem Ausdruck עולם הבא verhält es sich mit dem Ausdrucke לעתיד לבא. Wörtlich bedeutet er: „Am kommen sollenden, am Zukünftigen“. Natürlich kann ein solcher Ausdruck, der ganz allgemein den Gegensatz zur Gegenwart überhaupt kennzeichnet, ebenso gut das Jenseits, wie das messianische Zeitalter und die zukünftige Welt bezeichnen. Und in der That, wenn R. Tarphon, z. B., in einer Mischnah sagt: „Und wisse, dass die Belohnung der Frommen לעתיד לבא stattfindet“ [4]), so ist hier sicherlich die Vergeltung im Paradiese gemeint. Wenn wir aber in einer anderen

[1]) So erklären sich auch die zahlreichen Widersprüche in Bezug auf die „zukünftige Welt“, die Ferdinand Weber (System der altsynagogalen palästinischen Theologie, herausg. von Franz Delitzsch und Georg Schnederwann, Leipzig 1880, S. 354—356) aus dem rabbinischen Schriftthum gesammelt und zusammengestellt hat. Ein Theil der Sprüche, welche sich auf die Zukunft beziehen, gehört der erneuerten Welt an, der andere Theil hingegen handelt von der Messiaszeit. [2]) Vgl. Castelli, Il Messia p. 250. [3]) In der Mechiltha, Tractat Wajehi Beschallach, cap. 4 (ed. Friedmann 50 b) stellt Eliezer der Modiite, den Bar-Kochba getödtet haben soll (Jerus. Talmud, Tha'anith IV, 5), עולם הבא und עולם חדש nebeneinander in einer continuirlichen Reihe. Dazu bemerkt Wilhelm Bacher, עולם חדש ist die nach der Messiasankunft zu erfolgende neue Ordnung der Welt (Agada der Tannaiten I, 202, Anm. 3). Und die „erneuerte Welt“ kommt nach Weiss (I [3] 217) nach der Auferstehung der Todten. Vgl. Tanchuma Egeb, § 7. S. auch James Drummond, The Jewish Messiah, pp. 380—381 und besonders 388. [4]) Aboth II, 16 (g. Ende).

Mischnah lesen: „Aber in Bezug auf לעתיד לבא sagt er (der Bibelvers; Jesajah, XXV, 8): „Vernichten wird er den Tod für immer und Gott der Herr wird die Thränen von allen Angesichtern abwischen“ [1]), so ist damit sicher die Zeit des „'Olam haba“ gemeint, in der die Auferstehung der Todten stattfinden und der Tod selbst verschwinden soll. Ausdrücklich wird diese nachmessianische Zeit als לעתיד לבא in derjenigen Baraitha bezeichnet, die von den 12, dem vorhadrianischen Tannaiten Josua ben Chananjah gestellten Fragen, berichtet. Eine dieser Fragen lautet: „Bedürfen die Todten לעתיד לבא der Besprengung mit Reinigungswasser am dritten und siebenten Tage, oder nicht?“ Darauf antwortet Josua ben Chananjah: „Wenn sie wieder aufleben werden, so werden wir über sie nachdenken“ [2]). Hier fällt לעתיד לבא mit תחיית המתים zusammen.

Nun haben wir aber eine ganze Anzahl von Stellen, in denen „Le'athid labo“ seiner Bedeutung nach den „Jemoth hammaschiach“ gleichkommt. Wir haben schon vorher die Controverse Ben-Zoma's, eines ältern Schülers Akiba's, mit den anderen Gelehrten in der Mischnah Berachoth (I, 4) über die Erwähnung des Auszuges aus Aegypten zur Messiaszeit angeführt. Die Controverse kommt, wie wir schon gesehen haben, fast wörtlich, mit ausdrücklicher Hervorhebung der „Jemoth hammaschiach“, auch in der Mechiltha [3]) vor. Eine auf diese Controverse sich beziehende Baraitha lautet im babylonischen Talmud [4]) wie folgt: „Ben Zoma sagte zu den Gelehrten: Gedenkt man denn des Auszuges aus Aegypten zur Messiaszeit (לימות המשיח)? Es ist doch schon gesagt worden (Jeremias XXIII, 7): „Darum, fürwahr, es kommt die Zeit — ist das Wort Gottes — da wird man nicht mehr sagen: So wahr Gott lebt, der die Israeliten aus dem Lande Aegypten herausgeführt hat etc.“ Genau dieselbe Replik Ben-Zoma's mit Bezugnahme auf Jeremias XXIII, 7 findet sich auch in der Mechiltha [5]); aber an dieser Stelle fängt das ganze mit den Worten an: עתידים ישראל שלא להזכיר יציאת מצרים לעתיד לבא. Hier steht also לעתיד לבא geradezu für לימות המשיח.

---

[1]) Mo'ed Qatan III, 7 (28 b). [2]) Niddah 69 b und 70 b. An erster Stelle steht in einigen Talmudausgaben יהושע בן חיננא, aber das letzte Wort ist sicher in חנניה zu emendieren. [3]) Mechiltha, Tractat Pischa, cap. 16 (ed. Friedmann 19 a). [4]) Berachoth 12 b (g. Ende). [5]) Tractat Pischa a. a. O.

Ebenso verhält es sich mit einer anderen auch schon oben angeführten Controverse des Patriarchen Jehuda I. mit den anderen Gelehrten in Bezug auf Deuteron. XXXIII, 12. Im babylonischen Talmud [1] lautet die Meinung der Gelehrten: חופף עליו זה מקדש ראשון כל היום זה מקדש שני ובין כתפיו שכן אלו ימות המשיח. Aber tm Siphrê lautet der letzte Satz: ובין כתפיו שכן בנוי ומשוכלל לעתיד לבא [2]). Also auch hier לעתיד לבא für ימות המשיח.

Wir haben aber auch eine Baraitha, in der לעתיד לבא gerade in ausdrücklichem Gegensatz zu ימות המשיח steht. Die Baraitha bezieht sich auf Ruth II, 14 („Und sie ass und wurde satt und liess noch zurück"). Dieser Vers wird folgendermassen gedeutet: ותאכל בעוה״ז ותשבע לימות המשיח ותותר לעתיד לבא („Und sie ass" — in dieser Welt; „und sie wurde satt" — in der Messiaszeit; „und sie liess noch zurück", in der zukünftigen Zeit") [3]). Hier ist לעתיד לבא gerade das Gegentheil von ימות המשיח und unter d i e s e r zukünftigen Zeit lässt sich nichts Anderes denken als die zukünftige erneuerte Welt.

Die Widersprüche erklären sich auch hier, wie bei עולם הבא, einfach durch die umfassendere Bedeutung des Ausdruckes לעתיד לבא, wie wir es schon oben gesehen haben. Denn sowohl das Jenseits, als die zukünftige Welt und das messianische Zeitalter sind der Gegensatz zu der „gegenwärtigen Welt": sie sind alle das Seinsollende, der לעתיד לבא, dem das Seiende, der עולם הזה entgegengesetzt wird. Die Sätze, in welchen wir diesem Ausdrucke begegnen, sind daher so zu behandeln, wie diejenigen, in denen der Ausdruck עולם הבא vorkommt: wir müssen alles das ausscheiden, was auf das Leben nach dem Tode, die Auferstehung, das jüngste Gericht und die erneuerte Welt bezogen werden kann. Was dann übrig bleibt, ist messianisch, und nur das allein können wir mit Recht in die Darstellung der jüdischen Massianologie aufnehmen. Alles Andere gehört in die j ü d i s c h e E s c h a t o l o g i e, die zwar mit der Messianologie viele Berührungspuncte hat, vielleicht sogar aus ihr entstanden ist [4]), aber durchaus mit dieser nicht identificirt werden darf. Denn die Eschatologie entstand erst dann, als die Messianologie dem durchgeistigten palästinensischen Judenthum der frühen Makkabäerzeit nicht mehr geistig genug erschien. Die Mes-

---

[1]) Zebachim 118 b. [2]) Siphrê Deuteron. § 352 (ed. Friedmann 145 b). [3]) Sabbath 113b. [4]) Vgl. E. S c h ü r e r, Geschichte d. jüd. Volkes II[3], 543, Anm. 52.

sianologie ist die erhoffte Verwirklichung der politischen Träume und Hoffnungen des jüdischen Volkes, aber diese Träume waren und blieben mehr oder weniger irdischer Natur. Es musste aber eine Zeit kommen, in der die Juden von einem wahren „Himmelreich“ träumen mussten, und zwar von einem „Reiche, das nicht von dieser Welt“ ist. Und dieses Reich ist nicht das messianische. Denn wo das Irdische noch nicht aufhört, verschwindet auch die Sünde nicht ganz, und die wahre Vollkommenheit der menschlichen Natur wird zur Unmöglichkeit. Rein spiritualistisch und der Herrlichkeit Gottes sich nähernd ist bloss die zukünftige Welt der jüdischen Eschatologie. Deshalb dürfen Messianologie und Eschatologie, trotz gemeinsamer Abstammung, niemals zusammengewürfelt werden. Ein grosser Theil der Widersprüche, denen man in verschiedenen Darstellungen der messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes begegnet, ist das Resultat dieser Vermengung und der Gewohnheit, die Eschatologie in die Darstellung der Messianologie aufzunehmen. Im älteren rabbinischen Schrifttum werden wohl oft dieselben Worte für diese verschiedenen Begriffe gebraucht, aber die Begriffe selbst werden selten mit einander verwechselt. Und auch wir werden in der weiteren Darstellung der tannaitischen Messianologie bestrebt sein, diese von der Eschatologie, die sozusagen ihre Tochter ist, möglichst scharf zu sondern.

III.

Beginn und Dauer des messianischen Zeitalters.

Wir haben schon gesehen, dass das messianische Zeitalter nicht das Ende aller menschlichen Geschicke bedeutet: es ist der Uebergang zum jüngsten Gericht, zur Auferstehung der Todten und zur erneuerten Welt. Es darf uns also nicht Wunder nehmen, wenn wir finden, dass die Agadisten bemüht waren, nicht blos den Beginn des messianischen Zeitalters zu berechnen, sondern auch dessen Dauer zu bestimmen [1]. Wie in allen messianischen Problemen, haben wir auch hier die Aussprüche aus der vorhadrianischen Zeit von denen aus der nachhadrianischen genau zu unterscheiden. Denn, wie immer, sind auch hier die ersteren wohl geringer an Zahl, aber bestimmter, sicherer, weltlicher, wenn ich mich so ausdrücken darf: sie haben sich noch nicht von der Urquelle des Volksglaubens entfernt. Die letzteren dagegen fliessen zwar zahlreicher, aber sie sind abstracter, mystischer, und tragen das Gepräge einer Schulmeinung an sich.

Vorhadrianisch ist folgende Baraitha: „R. Eliezer (ben Hyrcanus) sagt: das messianische Zeitalter dauert 40 Jahre, denn es ist gesagt worden (Ps. XCV, 10): ‚Vierzig Jahre hatte ich Ekel an dem Geschlecht‘. R. Eleazar ben Azarjah sagt: 70 Jahre, denn es ist gesagt worden (Jesajah XXIII, 15): ‚Tyrus wird für 70 Jahre in Vergessenheit gerathen, wie die Tage eines einzigen Königs‘. Wer ist der „einzige (d. besondere, hervorragende: מיוחד) König“? Sage: das ist der König Messias. Rabbi Jose (der Galiläer [2]) sagt:

---

[1]) Vgl. Wilhelm Bacher, Agada der Tannaiten I, 145. [2]) Unsere Baraithoth haben die Leseart: רבי (d. h. Jehuda I), aber statt dessen steht im Midrasch Schocher Tob zu Ps. XC: רבי יוסי הגלילי, was viel besser passt, weil dieser Tannait Zeitgenosse des Eliezer ben Hyrcanus und des Eleazar ben Azarjah und ebenso des älteren R. Dosa gewesen war. Die corrumpirte Leseart kann entweder dadurch entstanden sein, dass nach רבי die Worte יוסי הגלילי aus Versehen ausgelassen wurden oder aber, dass die Abbreviatur ר״י in רבי verwandelt wurde, was sehr häufig vorkommt. Vgl. Bacher I, 145—147.

drei Geschlechter, denn es ist gesagt worden (Ps. LXXII, 5): ‚Sie werden dich fürchten so lange, wie die Sonne und im Angesicht des Mondes ein Geschlecht und zwei Geschlechter (דור דורים)“ [1]). Eine andere Baraitha: „R. Eliezer sagt: das messianische Zeitalter dauert 40 Jahre; hier steht geschrieben (Deuteron. VIII, 3): ‚Er demütigte dich, liess dich Hunger leiden und (dann) speiste er dich‘ [2]), und dort steht geschrieben (Ps. XC, 15): ‚Erfreue uns so viele Tage, als du uns gedemütigt hast, so viele Jahre, als wir Unglück erlebt haben‘. R. Dosa sagt: 400 Jahre; hier steht geschrieben (Genes. XV, 13): ‚Und man wird sie knechten und man wird sie demütigen 400 Jahre lang‘, und dort steht geschrieben (Ps. l. c.): ‚Erfreue uns so viele Tage als du uns gedemütigt hast‘. R. Jose (der Galiläer) [3]) sagt: 365 Jahre, nach der Zahl der Tage eines Sonnenjahres, denn es ist gesagt worden (Jesajah LXIII, 4): ‚Denn einen Tag der Rache habe ich im Sinn, und das Jahr meiner Erlösung kommt herbei“ [4]).

Besonders interessant an diesen Baraithoth ist erstens die Thatsache, dass nach den meisten Tannaiten die Dauer der Erlösungszeit der der Leidenszeit entspricht; zweitens, dass eine dieser Zahlen, namentlich die 400 Jahre des R. Dosa, genau der Dauer des messianischen Zeitalters im IV. Ezra [5]) gleichkommt, so dass auch dort Genes. XV, 13 mit Ps. XC, 15 combinirt wurden [6]).

Eine viel jüngere nachhadrianische Baraitha [7]) enthält eine ganz andere Berechnung: „In der Schule Elijahu's wurde gelehrt: 6.000 Jahre wird die Welt bestehen: 2000 Jahre des Chaos [8]), 2000 Jahre der Thora und 2000 Jahre der messianischen Zeit; doch infolge unserer überhand nehmenden Sünden verstrichen von ihnen (d. h. von den zwei messianischen Jahrtausenden) so viele Jahre, wie eben verstrichen sind (ohne dass der Messias gekommen ist)“ [9]).

---

[1]) Ebenso anonym im Siphrê Deuteron. § 310 (ed. Friedmann 134 a). [2]) Dieser Passus bezieht sich auf die Wüstenwanderung, die 40 Jahre gedauert hat. [3]) S. oben S. 32, Anm. 2. [4]) Sanhedrin 99 a. [5]) VII, 28; vgl. auch XII, 34. [6]) S. Eugen Hühn, Die messianischen Weissagungen I, 109, Anm. 3. [7]) S. M. Friedmann's Einleitung zu סדר אליהו וכו׳, SS. 46 u. 83. [8]) D. h. Epoche der Unwissenheit, ähnlich der arabischen ג׳אהליה gahilije. Es ist die Zeit von Adam bis Abraham, in der die Thora noch unbekannt war (S. Raschi zu Sanhedrin 97 a unten). [9]) Sanhedrin 97ab und mit unbedeutenden Varianten Abodah zarah 9 a. Die Zahl der verstrichenen Jahre beträgt in Seder

Hier ist nicht bloss die Dauer der Messiaszeit angegeben, sondern auch der prädestinirte Beginn derselben (240 n. Chr.), der infolge der Sünden verschoben worden ist. Diese Meinung hat viel Aehnlichkeit mit der im nächsten Kapitel anzuführenden Ansicht R. Eliezers, nach welcher die Erlösung von der Busse, also von dem Verschwinden der Sünde abhängig ist. Nur ist hier das völlige Ausbleiben der Erlösung falls die Sündhaftigkeit fortdauern sollte, nicht ausgesprochen.

Ausschliesslich mit dem Beginn des messianischen Zeitalters beschäftigt sich eine andere jüngere Baraitha: „Wenn ein Mensch dir nach dem Jahre 4231 seit der Weltschöpfung sagt: „Kaufe dir ein Feld, welches 1000 Denare werth ist, für einen Denar, so sollst du es nicht kaufen“ [1]); denn in diesem Jahre kommt der Messias und sämmtliche Felder werden umsonst vertheilt“ [2]). Als Parallele zu dieser Baraitha kann eine merkwürdige Stelle angeführt werden, die zwar von Amoräern tradirt wird, jedoch dem Style und der ganzen Ausdrucksweise nach einer viel früheren Zeit angehört: „Rab Chanan bar Thachalipa schickte zu Rab Joseph [folgendes Sendschreiben]: „Ich traf einen Mann, der eine Rolle hatte, welche in Quadratschrift [3]) und in der heiligen Sprache (d. h. hebräisch geschrieben war. Da sagte ich zu ihm: „Wo hast du diese [Rolle] her?“ Da sprach er zu mir: „Ich war Söldling im persischen Heer und im persischen Archive habe ich sie gefunden und sie enthält [Folgendes]: Im Jahre 4291 nach der Weltschöpfung wird die Welt verwaist sein; hierauf folgen theils die Drachenkriege, theils die Kriege des Gog und Magog, und der Rest [4]) ist die Messiaszeit. Und Gott erneuert seine Welt nur nach 7000 Jahren“ [5]). Die Daten in diesen beiden jüngeren Überlieferungen glauben wir identificiren zu dürfen und auch in der letzteren statt מאתים ותשעים ואחד richtiger מאתים ושלשים ואחת zu lesen, denn die erstere Zahl, in Buch-

---

Elijahu Rabbah, cap. 2 „mehr als 700 Jahre“; jedoch können diese Worte späterer Zusatz sein. S. M. Friedmann's Einleitung S 83.

[1]) Abodah zara 9 b. [2]) S. Raschi zur Stelle. [3]) אשורית, d. h. in der zur Zeit der assyrisch-babylonischen Gefangenschaft angenommenen Schrift, im Gegensatz zu der vorexilischen und samaritanischen, welche im Talmud mit dem Worte עברית bezeichnet wird (S. Levy, Neuhebräisches Wörterbuch I, 181 b und 182 a). Vgl. David Castelli, Il Messia, p. 301, anotazione 1. Drummond (The Jewish Messiah, p. 208). [4]) Nach Raschi, der statt ושאר des Textes richtiger והשאר hat. [5]) Sanhedrin 97 b.

staben ausgedrückt, ergibt ריצ״א und die letztere ergibt רל״א, was sehr leicht mit einander verwechselt werden konnte. Der Beginn des messianischen Heils sollte also im Jahre 471 n. Chr. stattfinden.

Aber diese Berechnungen des „Endes“ (קץ oder קץ משיח) [1]), welche anzustellen schon R. Akiba und seine Zeitgenossen, wie wir es sogleich sehen werden, bemüht waren, haben sich niemals bewährt. Gross musste die Enttäuschung sein, als die Berechnung Akiba's zur Zeit des Barkochba-Aufstandes fehlgeschlagen hat. Sehr bald entstand eine weitverbreitete Ansicht, dass der קץ etwas vom Menschen Verborgenes, etwas Unerkennbares sei. Eine Baraitha lehrt: „Sieben Dinge sind den Menschen unbekannt, nämlich folgende: der Todestag, der Tag der Auferstehung [2]), das jüngste Gericht [3]); ferner kennt Niemand des Andern Gesinnung, auch weiss Niemand, was ihm Gewinn bringen wird; wann das Davidische Reich wieder aufgerichtet und wann das frevelhafte Reich (Rom) vertilgt wird“ [4]).

Der Umstand, dass hier die Wiederherstellung des davidischen Reiches mit dem Verschwinden der römischen Weltherrschaft in Zusammenhang gebracht wird, kann einigermassen als Beweis dienen (wenn auch nicht zwingender Natur), dass diese Baraitha älteren Datums ist. Schon etwas jünger ist die tannaitische Ueberlieferung (תנינא) [5]): „Drei Dinge kommen unerwartet [6]), und das sind: der Messias, ein Fund (ein Schatz und desgl.) und ein Skorpion“ [7]). Das will natürlich sagen, dass alle Berechnungen unsicher

---

[1]) Vgl. קץ הימין (Daniel XII, 13). [2]) יום הנחמה, wörtlich: „der Tag des Trostes“, nach dem syrischen נוחמא nûchômô (ܢܘܚܡܐ) resurrectio. Vgl. Levy II, 364 a (s. b. כפי) und III, 370 b (s. b. נחמה). Raschi's Erklärung (Pesachim 54 b Anfang): „Der Tag, an welchem Jedermann von seinen Sorgen getröstet sein wird“, leuchtet nicht ein. [3]) עומק הדין, wörtlich: „die Tiefe des Gerichts“. Nach Levy (II, 364 a und III, 664 b, s. v. עוֹמֶק): „die Vergeltung, Belohnung und Bestrafung“. [4]) Pesachim, 54 b Anfang; Mechiltha Beschallach, Tractat Wajissa', cap. 5 (ed. Friehmann 51 a). Der letzte Satz lautet in den gewöhnlichen Talmud-Ausgaben: ומלכות פרס מתי תפול. Aber das Münchener Talmud-Manuscript hat richtiger (weil nicht von der Censur verstümmelt): ומלכות חייבת מתי תכלה, was der richtigen Leseart in den Mechiltha-Ausgaben von Friedmann (l. c.) und Weiss (60): ומלכות חייבת אימתי תעקר entspricht. Andere von der Censur verstümmelte Ausgaben der Mechiltha haben ומלכות מוקדון. [5]) Also rührt dieser Satz nicht vom Amoräer R. Zêra selbst her, wie es James Drummond irrthümlich annimmt (The Jewish Messiah, p. 220). R. Zêra führt diesen älteren Satz bei Gelegenheit an. [6]) בהיסח הדעת, wörtlich: „mit Ablenkung des Sinnes“, d. h. ohne dass man an sie denkt. [7]) Sanhedrin 97 a.

seien, und ebenso, wie man den Biss des Skorpions nicht voraussehen kann, ebenso, wie es unmöglich ist, etwas äusserst Zufälliges, wie das Finden eines Schatzes, vorauszusagen, ist es auch unmöglich, den Beginn des messianischen Heils im Voraus zu bestimmen. Diese Ansicht wird von einer interessanten Baraitha ausgesprochen: „R. Nathan (nachhadrianisch, ein älterer Zeitgenosse Jehudah des Ersten) sagt: Folgender Schriftvers dringt immer mehr in die Tiefe [1]): ‚Denn noch ist der Prophezeiung eine Frist bestimmt; aber sie spricht von dem „Ende“ (לקץ) und trügt nicht: Wenn es auch säumt, so harre seiner, denn es kommt gewiss und bleibt nicht aus'!“ (Habakuk, II, 3). Nicht wie unsere Lehrer, welche [folgenden Schriftvers] deuteten (Daniel VII, 25): ‚Bis zu einer Zeit, zu [zwei] Zeiten und zu einer halben Zeit' (d. h. die Messiasankunft würde nach $2^1/_2$ Geschlechtern seit der Zerstörung erfolgen); und nicht wie R. Ismael [2]), der [folgenden Schriftvers] deutete: ‚Du speistest sie mit Thränenbrot und du tränktest sie mit Thränen in dreifachem Mass (שליש)' (d. h. die Messiasankunft werde nach 3 schwer leidenden Geschlechtern seit der Zerstörung erfolgen); und auch nicht wie R. Akiba, der [folgenden Schriftvers] deutete (Haggai, II, 6); ‚Nur noch eine kleine Frist währt es, so erschüttere ich den Himmel und die Erde'; — sondern [alle diese Verse beziehen sich auf] die 70 Jahre des ersten Reiches (der Makkabäer) [3]), auf die 52 Jahre des zweiten Reiches (des Herodes) und auf die $2^1/_2$ Jahre des Reiches des Ben-Koziba“ [4]). Damit soll gesagt werden, dass die Ankunft des Messias selbst und das Erblühen seines Reiches nicht durch Schriftdeutung zu ermitteln sei.

Viele gingen aber noch weiter, als R. Nathan. R. Jose (nachhadrianisch) sagt: „Wer das „Ende“ berechnet [5]), hat keinen An-

---

[1]) D. h. „er widerlegt alle Berechnungen, die über die Ankunft des Messias angestellt worden sind“ (Levy III, 432 a s. b. נקב). [2]) Im Texte steht שמלאי, dieser ist aber ein Amoräer (s. ausführliches über ihn bei Grätz, Geschichte der Juden IV, 895—300), und der Tannait R. Nathan würde ihn sicher nicht angeführt haben, und dazu noch vor Akiba Deshalb glauben wir ישמעאל statt שמלאי lesen zu dürfen, da doch Ismael der Zeitgenosse und der beständige Controversist Akiba's gewesen ist und die Buchstaben der beiden Namen ziemlich dieselben sind. Ein Amoräer wird niemals in einer Baraitha angeführt [3]) S. Raschi z. St. (Sanhedrin 97 b). [4]) Sanhedrin 97 b. בן כוזיבא ist der eigentliche Beiname des Simon Bar-Kochba. S. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes I [3], 682—684. [5]) הנותן את הקץ, wohl identisch mit מחשבי קיצין (Sanhedrin 97 b). Vgl. Bacher, Agadah der Tannaiten II, 159, Anm. 7.

theil am ewigen Leben" [1]). Eine ältere Legende erzählt: als Jonathan ben Uziel, der älteste Schüler Hillels, die Uebersetzung der Hagiographen veröffentlichen wollte, habe ihm eine himmlische Stimme (בת קול) zugerufen: „Lass ab!" Und dies geschah, weil darin (namentlich in Daniel) das „messianische Ende" (קץ משיח) enthalten sei [2]). Man wollte dem Volke keine trügerischen Hoffnungen machen, damit es nicht irgend ein zweiter Bar-Kochba ins Unglück stürze. Der feurige Glaube der vorhadrianischen Zeit an die noch bevorstehende Erlösung wurde nach dem Falle Bethars wesentlich schwächer.

In der vorhadrianischen Periode gab es noch Tannaiten, die nicht blos das Jahr der Erlösung berechnen zu können glaubten, sondern auch den Monat. Ebenso, wie bezüglich der Erlösung überhaupt [3]), gibt es auch eine Controverse zwischen Eliezer und Josua über den Monat der Erlösung. Nach Josua werden die Israeliten auch in der messianischen Zukunft am Nissan erlöst werden, und zwar an demselben Tage, an dem sie aus der ägyptischen Knechtschaft befreit wurden; „denn es ist gesagt worden (Exod. XII, 42): ‚Eine Bewahrungsnacht Gottes ist sie (die Nacht des 14. Nissan) etc., eine Bewahrung für alle Kinder Israel von Geschlecht zu Geschlecht". Nach Eliezer erfolgt die messianische Erlösung am Thischri, „denn es ist gesagt worden (Ps. LXXXI, 4—5): ‚Stosst am Neumond in die Posaune, am Vollmond auf den Tag unseres Festes (worunter das im Thischri stattfindende Neujahrsfest gemeint sein soll); denn das ist eine Satzung für Israel, ein Gericht des Gottes Jakob's. Warum sollt ihr „am Neumond in die Posaune stossen?" Weil es „eine Satzung ist für Israel, ein Gericht des Gottes Jakobs" [4]). Die Ansicht Josua's wird wohl allgemeiner anerkannt gewesen sein, als die Eliezer's, erstens weil überhaupt im Talmud, bei einer Controverse zwischen diesen beiden Tannaiten, die Meinung Josua's überall vorgezogen wird;

---

[1]) Derekh erez zuta, cap. 11 (g. Ende des Tractats). [2]) Megillah 3 a. [3]) S. weiter unten Kapitel IV. [4]) Mechiltha, Bo, Tractat Pischa, cap. 14 g. Ende (ed. Friedmann 16 b); Rosch Haschanah 11 b mit einigen Aenderungen. Aus letzterer Stelle ist ersichtlich, dass diese Controverse in völliger Abhängigkeit ist von den getheilten Meinungen Eliezers und Josuas über den Monat, in dem die Welt erschaffen worden ist. Die Schriftworte: „ein Gericht des Gottes Jakobs" sollen, nach Eliezer, auf das göttliche Gericht über die Heiden im messianischen Zeitalter hindeuten.

zweitens, weil R. Jose dieser Meinung, welche die letzte Erlösung auf den selben Tag verlegt, an dem die erste stattgefunden hat, beipflichtet, indem er sagt: „Man verlegt ein Glück (זכות) auf einen glücklichen Tag (יום זכות) und ein Unglück (חונק) auf einen unheilvollen Tag (יום חונק)“ [1]. Der 14. Nissan, der schon einmal als Tag der Erlösung auserkoren wurde, wird auch der erste Tag des messianischen Heils werden.

---

[1]) 'Arachin 11 b (S Raschi z. St.). Vgl. auch Tha'anit 29 a, wo dieser Satz als anonyme Baraitha angeführt wird. Ueber die Bedeutung von יום זכאי, יום חייב s. Levy II, 227 b.

IV.

Die Vorbedingungen der Messiasankunft.

Die Leiden des jüdischen Volkes waren, wie wir schon wiederholt gesehen haben, der Ursprung der messianischen Hoffnungen und der Impuls, der diese Hoffnungen immer wieder wachgerufen hat. Nun pflegte aber das jüdische Volk diese Leiden als verdiente göttliche Strafe für seine Sünden anzusehen. Die Erlösung von den Leiden, das messianische Zeitalter, muss also folgerichtig durch die Erlösung von den Sünden herbeigeführt werden. Daher gehören Busse und Erfüllung der Gesetze zu den Hauptbedingungen der Erlösung, zu den grossen Umwälzungen, die der Ankunft des Messias vorangehen müssen.

Von dem häufig vorkommenden alten talmudischen Satze: „Wer einen Spruch im Namen seines Urhebers tradirt, der bringt der Welt Erlösung, denn es ist gesagt worden (Esther II, 22): ‚Und Esther sagte es dem Könige im Namen Mordechai's“ [1]) — können wir ganz absehen, da hier, wie schon der citierte Esthervers beweist, von einer Erlösung aus der Noth überhaupt die Rede ist, nicht aber von der messianischen Erlösung im besondern. Ein viel wichtigerer Satz ist der von Simon ben Jochai (nachhadrianisch): „Würden die Israeliten zwei Sabbathe streng nach dem Gesetze (כְּהִלְכָתָן) halten, so würden sie sofort erlöst werden, denn es ist gesagt worden (Jesajah LVI, 4): ‚Denn so sprach Gott über die Verschnittenen, die meine Sabbathe halten“, und nachher heisst es (ibid. LVI, 7): „Die will ich heimbringen zu meinem heiligen Berge“ etc. [2]).

Aber ebenso, wie die Erfüllung der Ritualgesetze, führen auch die Mildthätigkeit und die Busse das messianische Heil

---

[1]) Mischnah Aboth VI, 6; Megillab 15 a; Chullin 104 a; Niddah 19 b Tractat Kallah g. Ende und Kallah rabbathi, cap. 8. [2]) Sabbath 118 b.

herbei. R. Jose (nachhadrianisch) sagt in einer Baraitha: „Gross ist die Mildthätigkeit, denn sie bringt die Erlösung nah, denn es ist gesagt worden (Jesajah LVI, 1): ‚So sprach Gott: Wahret das Recht und übt Mildthätigkeit, denn mein Heil ist nahe, um zu kommen, und meine Mildthätigkeit, sich zu offenbaren“ [1]). Viel mehr Gewicht wird auf die Busse gelegt: „R. Jose der Galiläer (vorhadrianisch) [2]) sagte: Gross ist die Busse, denn sie bringt die Erlösung nah [3]), denn es ist gesagt worden (Jesajah LIX, 20): ‚Und es wird ein Erlöser für Zion kommen und für die Bussfertigen (שבי משע) in Jakob‘. Warum wird für Zion ein Erlöser kommen? Weil es in Jakob Bussfertige geben wird“ [4]).

Diese eminente Bedeutung der Busse für die Erlösung wurde schon von den grössten Tannaiten vorhadrianischer Zeit erkannt [5]). Eine sehr interessante Controverse in Dialogform entspann sich zwischen zwei Schülern Jochanan ben Zakkai's, Eliezer ben Hyrcanos und Josua ben Chananjah, über die Frage, ob die Busse als conditio sine qua non der Erlösung zu betrachten sei: „R. Eliezer sagt: ‚Wenn die Israeliten Busse thun, so werden sie erlöst, sonst werden sie nicht erlöst werden“. Da sprach zu ihm R. Josua: ‚Werden sie denn, wenn sie keine Busse thun, überhaupt niemals erlöst werden?' Darauf antwortete R. Eliezer [6]); ‚Gott lässt gegen sie einen König erstehen, dessen Dekrete hart sein werden wie diejenigen Hamans, und Israel thut Busse'. In einer anderen Baraitha ist gelehrt worden: „R. Eliezer sagt: ‚Thun die Israeliten Busse, so werden sie erlöst, denn es ist gesagt worden (Jeremiah, III, 22): „Thut Busse, ihr abtrünnigen Kinder, ich will [die Folgen] eurer Abfallssünden heilen“. Da sprach zu ihm R.

---

[1]) Baba Bathra 10 b. [2]) In Joma 86 b steht יונתן statt יוסי, was durch die missverstandene Abbreviatur ר״י zu erklären ist. Vgl. Bacher, Agadah der Tannaiten I, 369, Anm. 3 (wo statt Joma 86 a zu lesen ist: Joma 86 b). [3]) שמקרבת (so Joma a. a. O.). Im Jalkut zu Jesaja LIX, § 358 steht dafür שמביאה: „denn sie führt herbei“. [4]) Joma 86 b; Jalkut zu Jesajah LIX, § 358. [5]) Die Verkündung Johannes des Täufers lautete nach Matth. III, 2: „Thut Busse, denn das Himmelreich ist nah“ (vgl. Marcus I, 4; Lucas III, 3) [6]) Im babylonischen Talmud (Sanhedrin 97 b) steht nach der Frage Josua's das Wort אלא (sondern) und die Replik Josua's wird fortgesetzt; aber im jerusalemischen Thalmud (Ta'anith I, 1) steht statt אלא der Satz אמר לו ר' אליעזר (da sprach zu ihm R. Eliezer), was viel besser passt. Die corrumpirte Version des babyl. Thalmud lässt sich leicht durch die Abbreviatur א״ל ר״א erklären. Vgl. Bacher I, 144 f., besonders Anm. 4 zu S. 144.

Josua: Es ist doch aber schon gesagt worden (Jesajah, LII, 3): ‚Umsonst wurdet ihr verkauft, und ohne Geld sollt ihr erlöst werden'; ‚umsonst wurdet ihr verkauft' [das will sagen:] infolge des Götzendienstes, und, ohne Geld sollt ihr erlöst werden' — nicht infolge der Busse und der tugendhaften Handlungen". Da sprach R. Eliezer zu R. Josua: ‚Es ist doch aber schon gesagt worden (Maleachi, III, 7): ‚Bekehrt euch zu mir, so will ich mich zu euch kehren'. Da sprach zu ihm R. Josua: Es ist doch schon gesagt worden (Jeremiah, III, 14): ‚Denn ich (Gott) bin euer Herrscher und ich will von euch je einen aus einer Stadt und je zwei aus einem Geschlechte nehmen und euch nach Zion bringen" [1]). Da sprach zu ihm R. Eliezer: ‚Es ist aber doch schon gesagt worden (Jesajah, XXX, 15): ‚Durch Busse [2]) und Sanftmuth werdet ihr erlöst werden'". Da sprach R. Josua zu R. Eliezer: Es ist aber schon gesagt worden (ibid. XLIX, 7): ‚So sprach Gott, der Erlöser Israels und sein Heiliger, zu dem verachteten Volke, dem Knechte der Tyrannen: Könige werden [ihn] erblicken und werden [vor ihm] aufstehen, Fürsten — und sie werden [vor ihm] niederfallen' [3]). Da sprach zu ihm R. Eliezer: ‚Es ist aber schon gesagt worden (Jeremiah, IV, 1): ‚Wenn du Busse thust, o Israel, so kehrst du zu mir zurück' [4]). Da sprach zu ihm R. Josua: ‚Es ist aber schon gesagt worden (Daniel, XII, 7): ‚Da hörte ich den in leinene Gewänder gekleideten Mann, der sich oben über dem Wasser des Stromes befand [sagen], — indem er seine rechte und seine linke Hand gen Himmel erhob und bei dem, der ewig lebt, schwur —, dass nach einer Zeit, [zwei] Zeiten und einer halben [Zeit], wenn das Zerschmettern der Macht des heiligen Volkes zu Ende ist, sich dieses alles (d. h. alle diese messianischen Verheissungen) vollenden wird' etc. [5]). Da schwieg R. Eliezer" [6]). — R. Eliezer gab sich also für besiegt und die Meinung R. Josua's, dass die Erlösung Israels unter allen Umständen erfolgen müsse und erfolgen werde, bleibt bestehen [7]).

---

[1]) Also gewaltsam wider ihren Willen, ohne dass sie Busse gethan haben. S. Raschi z. St. (Sanhedrin 97b). [2]) Das Wort בשובה wird hier gedeutet: בתשובה (Bacher I, 144, Anm. 3) [3]) Die Erhöhung der Israeliten wird also auch dann erfolgen, wenn sie Verachtete und Knechte, d. h. sündhaft sein werden. S. Raschi z St. [4]) D. h.: du erlangst das messianische Heil. [5]) Es ist also eine bestimmte Frist vorhanden, wann die Erlösung erfolgen muss, auch wenn Israel keine Busse thut. [6]) Sunhedrin 97 b und 98 a. [7]) Cf. Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, p. 185 (annotaz. 3).

Die Sünden können die Messiasankunft nicht völlig vereiteln; aber wohl können sie diese Ankunft zeitweilig verschieben. Diese Ansicht ist im Talmud vorherrschend. Schon im vorigen Kapitel ist dies in der Baraitha „aus der Schule Elijahu's" betont worden. Eine anonyme, sehr fremdartig klingende Baraitha lehrt: „Die Proselyten und diejenigen, die mit Kindern spielen (המשחקים בתינוקות), halten den Messias zurück" [1]). Der merkwürdige Ausdruck משחקים בתינוקות wird von den Amoräern folgendermassen erklärt: „Diejenigen welche minderjährige Mädchen heirathen, welche noch nicht fähig sind, Kinder zu gebären" [2]). Diese Erklärung, für uns sehr befremdend, entspricht dem wahren Sinne dieser Worte. Denn wir besitzen eine zweite Version derselben Baraitha, und diese lautet: „Proselyten und Onanisten [3]) verzögern die Ankunft des Messias" [4]). An beiden Stellen wird diese Ansicht über die Proselyten dadurch begründet, dass die Proselyten nicht fromm genug seien, denn sie haben noch ihre alten heidnischen Gewohnheiten nicht verlernt [5]). Was die „mit Kindern spielenden" (beziehungsweise die „Onanisten") anbetrifft, so wird die Ansicht, dass sie eine Verzögerung der Messiasankunft veranlassen, durch einen sehr merkwürdigen Satz begründet. Dieser Satz wird an fünf Talmudstellen angeführt. Zwei von diesen Stellen finden sich in einem und demselben Tractat fast nebeneinander [6]), und können daher als eine und dieselbe betrachtet werden. An dieser Stelle wird als Autor des Satzes ein späterer Amoräer, R. Assi, genannt. An zwei anderen Stellen heisst der Autor R. Jose [7]). Endlich in einem jüngeren talmudischen Tractat [8]) heisst er Jochanan (der bekannte ältere Amoräer, der Lehrer des R. Assi war). Wir glauben feststellen zu können, dass es der nachhadrianische Tannaite Jose, einer der jüngeren Schüler Akiba's, ist, von dem dieser Satz herrührt. Denn der Name רבי יוסי kommt sehr oft als Abbreviatur vor in der Form: ר״י. Diese Abbreviatur konnte sehr leicht durch falsche Auflösung in רבי יוחנן (statt רבי יוסי) verwandelt werden. Der Name רבי אסי hingegen wird fast niemals abbreviirt und ausserdem kann die Abbreviatur ר״א nicht sehr leicht irrthümlicherweise in רבי יוחנן aufgelöst

---

[1]) Niddah 13 b. [2]) Ibid [3]) מוציאים שכבת זרע לבטלה, wörtlich: „diejenigen, welche das semen virile unnütz ausfliessen lassen". [4]) Tractat Kallah rabbathi, cap. 2. [5]) Ausführlicher darüber weiter unten, Kapitel VIII. [6]) Jebamoth 62 a und 63 b. [7]) Abodah zarah 5 b und Niddah 13 b. [8]) Kallah rabbathi, cap. 2.

werden. Auch dass dieser Satz zur Erklärung einer nicht ganz verständlichen älteren Baraitha herangezogen wird, ist ein Beweis mehr, dass er tannaitisch ist. Er lautet wie folgt: „R. Jose sagt: Der Sohn Davids kommt nicht eher, als bis alle Seelen aus dem Seelenbehälter [1]) ausgegangen sein werden, denn es ist gesagt worden (Jesajah, LVII, 16): ‚Denn der Geist [der Erlösung] säumt [2]) bei mir [infolge] der Seelen, die ich selbst geschaffen habe“. Klarer und deutlicher tritt uns der Sinn dieses Satzes entgegen an einer anderen Midrasch-Stelle, welche lautet: „Der König Messias kommt nicht eher, als bis alle Seelen, die nach der [göttlichen] Absicht erschaffen werden sollten, auch wirklich ins Leben eingegangen sein werden“ [3]). Die richtige Erklärung dieses merkwürdigen nachhadrianischen Satzes ist, unseres Erachtens, in den Zeitverhältnissen zu suchen. Die Juden wollten zur Zeit der hadrianischen Verfolgungen nicht gern Ehen schliessen und Kinder zeugen, weil die römische Behörde ihnen die Beobachtung der Beschneidung verbot [4]). Ismael ben Elischa', der Zeitgenosse und Controversist Akiba's, einer der ersten Märtyrer zur Zeit der hadrianischen Verfolgung, sagt Folgendes: „Seitdem das sündhafte Reich (Rom), welches über uns harte Gesetze verhängt, und das Thora-Studium und die Ausübung der Gebote nicht gestattet und die Beschneidung verbietet, überhandgenommen hat, sollten wir uns eigentlich der Eheschliessung und der Kinderzeugung enthalten, damit der Same Abrahams von selbst verschwinde“ [5]). Um diesem „Verschwin-

---

[1]) נשמות שבגוף. „Guf“ ist, nach Levy (Neuhebräisches Wörterbuch I, 314 b) „das Himmelsbehältniss, in welchem die zu incorporierenden Seelen aufbewahrt sind“. Nach Raschi (Abodah zarah 6 a) ist גוף der אוצר הנשמות der von Anbeginn der Welt existirt. Von Behältnissen (promptuaria), welche die ihnen anvertrauten Seelen nach der Messiaszeit zurückgeben, ist auch IV Ezra VII, 29—32 die Rede. Also kann dieser Begriff nicht neupersischen Ursprungs sein, wie Kohut, Aruch completum II, 335 b (s. b. גּוּף) behauptet. Ueber diese Seelenbehältnisse s. auch Schürer II³, 548. [2]) יעטוף wird hier nach Raschi, im Sinne von „verspäten, säumen“ zu nehmen sein, ebenso wie die alten Commentatoren das Wort העטפים (Gen. XXX, 42) mit „die Späteren“ wiedergeben. [3]) Leviticus rabbah, cap. 15 Anfang. [4]) Weiss, דור דור ודורשיו II², 118, Anm. 1. [5]) Baba Bathra 60 b (Ende des dritten Abschnittes). Vgl. Grätz IV, 186. Dasselbe mit anderen Worten sagte der Patriarch Simon ben Gamliel II, welcher der hadrianischen Verfolgung auf fast wunderbare Weise entging (Tosephta, Sota, XV, 10). Ueber seine Rettung s. Sotah 49 b; Baba Kama 83 a.

den des Samens Abrahams“ entgegenzuarbeiten, lehrte der jüngere Schüler Akiba's, Jose ben Chalaphtha, dass die Erlösung erst dann stattfinden könne, wenn alle im Himmelsbehältniss sich befindenden Seelen incorporiert sein werden. Die in der hadrianischen Schreckenszeit enstandene Baraitha lehrte daher, dass diejenigen, welche keine Kinder zeugen wollen (die Onanisten und diejenigen, welche minderjährige Mädchen heiraten) den Messias zurückhalten.

Der Satz des R. Jose beginnt mit den Worten: אין בן דוד בא אלא עד ש... („Der Sohn Davids kommt nicht eher, als bis...“). Mit denselben Worten wird eine ganze Reihe von Sprüchen eingeleitet, welche die Vorbedingungen der Messiasankunft feststellen wollen. Zu allererst verdient jedoch der Satz Jose ben Quisma's, „einer galiläischen Autorität in den letzten Jahrzehnten vor dem hadrianischen Kriege“ [1]), angeführt zu werden. Es ist dies derselbe Tannait, der seinem Freunde Chanina ben Theradion zuredete, sich vor dem römischen Verbot, öffentliche Lehrvorträge zu halten, zu beugen, indem er ihm zurief: „Chanina mein Bruder! Weisst dn denn nicht, dass man diese Nation (der Römer) im Himmel (d. h. Gott selbst) zur Regierung eingesetzt hat? Sie hat seinen Wohnort (d. h. den Wohnort Gottes, Palästina) zerstört, seinen Tempel verbrannt, seine Frommen getödtet und seine Besten vernichtet, und trotzdem besteht sie noch immer!“ [2]). Allein, obwohl Jose ben Quisma die Macht und die Grösse Roms eingesehen hat, hoffte er doch, dass diese Macht durch die Parther gebrochen werden wird; und das Zusammenbrechen der römischen Weltherrschaft soll das Erscheinen des messianischen Weltreiches ermöglichen. Folgende ältere Tradition hat uns diese Ansicht des vorhadrianischen Tannaiten erhalten: „Den R. Jose ben Quisma fragten seine Schüler: ‚Wann kommt der Sohn Davids?‘ — Da sagte er: ‚Ich fürchte, dass ihr von mir ein Zeichen (ein Wunder) fordern werdet‘. Da sprachen sie zu ihm: ‚Wir fordern von dir kein Zeichen‘. Da sprach er zu ihnen: ‚Wenn dieses Thor umgestürzt und wiederaufgebaut, umgestürzt und wiederaufgebaut und umgestürzt werden wird, dann wird der Sohn Davids kommen, bevor man Zeit hat, es zum dritten Mal [3]) aufzubauen‘. Alsdann spra-

---

[1]) W. Bacher I, 401, Anm. 1. S. auch oben Kapitel I. [2]) Abodah zarah 18 a. [3]) So nach Raschi z. St. (Sanhedrin 98 a). In דקדוקי סופרים (Variae lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum, auctore Raphaelo Rabbinovicz) IX, 292 (Anm. 7) findet sich eine Variante, in der ein übriges

chen sie (die Schüler) zu ihm: ‚Meister! Gieb uns ein Zeichen" Da sprach er zu ihnen: ‚Habt ihr mir denn nicht gesagt, dass ihr von mir kein Zeichen fordern werdet?' Da sprachen sie zu ihm: Dennoch [verlangen wir ein Zeichen]'. Da sprach er zu ihnen: ‚Wenn dem so ist (wie ich sage), so soll das Wasser der Höhle von Pameas [1]) sich in Blut verwandeln' — und es verwandelte sich in Blut. In seiner Todesstunde sagte er zu ihnen: ‚Leget meinen Sarg tief! Denn es wird keine Palme in Babylonien geben, an der nicht ein persisches Ross angebunden sein wird, und es wird keinen Sarg in Palästina geben, aus dem nicht ein medisches Pferd Stroh fressen wird" [2]). Die Höhle von Pameas liegt in der Nähe von Caesarea Philippi, wo der römische Statthalter von Judäa seinen Wohnsitz hatte [3]). Das Thor, das dreimal eingestürzt und zweimal aufgebaut werden soll, ist also das Thor dieser römischen Festung. Jose ben Quisma „wollte damit wohl andeuten, das ehe die Stunde der Erlösung schlagen wird, das Thor von Caesarea zu wiederholten Malen von den Feinden Roms (der Parthern) zerstört werden soll, das aber Rom's Macht sich immer aufs Neue aufrichtet, bis eine letzte feindliche Invasion im heiligen Lande auch das Ende der Weltmacht bedeuten und dem Erlöser die Wege bahnen werde" [4]). Der einzige vorhadrianische Satz über die Vorbedingungen der Messiasankunft ist also politisch gefärbt.

Die nachhadrianischen Sätze über die „Vorbedingungen" sind, wie billig, viel zahlreicher. Aber sie sind sämmtlich pessimistisch angehaucht, denn sie tragen den Stempel der schreckensreichen Zeit an sich. Eine anonyme Baraitha lautet wie folgt: „Unsere Weisen lehrten: (Deuter. XXXII, 36) ‚Denn Gott wird seinem Volke Recht schaffen und seiner Diener sich erbarmen, wenn er sieht, dass die Macht aufgehört hat und es keinen Herrscher und keinen

---

Mal ויפול ויבנה zu lesen ist; aber dies scheint uns eine einfache Dittographie zu sein, denn Raschi hatte diese Leseart nicht und „zum dritten Mal" ist eine rundere, gewöhnlichere Zahl, als „zum vierten Mal". Dies auch gegen Bacher I, 402, Anm. 1.

[1]) Oder Paneas, s. Levy IV, 65 a (s. b. פַּנְיָאס). [2]) Sanhedrin 98 ab. Der letzte Satz findet sich auch, etwas modificiert, als Spruch Simon ben Jochai's: „Wenn du ein persisches Ross in Palästina angebunden siehst, so harre auf die Fusspuren (לרגליו) des Messias" (Echah rabbathi s. v. ממרום; Schir rabbah s. v. אני חומה). [3]) Vgl. Bechoroth 55 a und Raschi zu Sanhedrin 98 a unten wo Pameas als Quelle des Jordan bezeichnet wird, diese liegt aber in der Nähe von Caesarea Philippi. Bacher I, 401, Anm. 1. [4]) Bacher I, 402.

Erlöser giebt': Der Sohn Davids kommt nicht eher, als bis die Angeber (מסורות) überhand genommen haben. Eine andere Meinung: bis die Schüler sich verringern werden. Eine andere Meinung: bis das Geld im Beutel fehlen wird (d. h. bis die Armuth allgemein geworden ist)[1]. Eine andere Meinung: bis man an der Erlösung verzweifeln wird, denn es ist gesagt worden (ibid.): ,Und es giebt keinen Herrscher und keinen Erlöser' — es ist gleichsam, als ob (כביכול)[2] es keinen Unterstützer und Helfer für Israel geben würde"[3].

Der Passus von der „Ueberhandnahme der Angeber" ist der beste Beweis dafür, dass diese Baraitha zur Zeit der hadrianischen Verfolgungen verfasst wurde. Denn niemals war die Zahl der Angeber in Palästina grösser, als während dieser Verfolgungen. Letztere wären überhaupt ohne Hilfe einer ganzen Schaar von Spionen und Denuncianten undurchführbar. Die Römer verboten verschiedene, das intimste Familienleben der Juden betreffende religiöse Gebote, wie, z. B., die Hochzeitsfeier, die Beschneidung, die Beobachtung der Menstruationsgesetze: woher hätten die Römer diese Gebote kennen und wie hätten sie deren Beobachtung verhindern sollen, wenn keine jüdischen und samaritanischen Angeber, theilweise vielleicht auch Judenchristen[4], ihnen zur Seite gestanden und ihnen alle jüdischen „Geheimnisse" verraten hätten? Ein samaritanischer Verräther soll schon, nach tannaitischer Ueberlieferung, den Fall Bethar's verursacht haben, was eine samaritanische Quelle theilweise selbst zugiebt[5]. Schon Grätz hat auf die ungeheure Rolle der Verräther und Angeber während dieser Schreckenszeit aufmerksam gemacht[6]. Es ist daher ganz natürlich, dass die jüdischen Vorstellungen von den Vorbedingungen des messianischen Heils auch durch diesen düsteren Zug (die Vermehrung der Angeber) bereichert wurden[7].

---

[1]) S. Levy IV, 111 a (s. v. פְּרוּטָה). [2]) Vgl. Levy II, 240 a (s. v. יָכוֹל). [3]) Sanhedrin 97 a. [4]) Nach Friedländer (Der Antichrist etc., an verschiedenen Stellen) sollen es besonders die jüdischen Antinomisten, beziehungsweise die jüdischen Gnostiker gewesen sein, die das jüdische Ritual verneint und daher sich nicht scheuten, die strenggläubigen Juden anzugeben [5]) Grätz IV, 174 bis 176. [6]) Ibid. IV, 187—189 und 526. [7]) Wir machen hier darauf aufmerksam, dass die Schilderung der Vorbedingungen für die Messiasankunft und die Schilderung der vor dem messianischen Zeitalter zu gewärtigenden Leiden viele Berührungspuncte haben, und daher ist das hier Auseinandergesetzte durch das nächstfolgende Kapitel V zu ergänzen.

Ebenso verhält es sich mit der Verringerung der Schüler (עד שיתמעטו התלמידים), denn während dieser Zeit wurden mit ausgesuchter Grausamkeit ganz besonders die öffentlichen Lehrvorträge und die Ordination der Schüler verfolgt: Chanina ben Theradion, der solche Vorträge abgehalten hat, wurde zusammen mit der Thora-Rolle, aus welcher er gelehrt hat, verbrannt [1]; Jehudah ben Baba, der die jüngeren Schüler Akiba's ordiniert hat, bekam so viel Lanzenstiche, dass sein Körper „wie ein Sieb“ durchlöchert wurde [2]. Die allgemeine Armuth, die diese Verfolgungen zur Folge haben mussten, ist in der Meinung: עד שתכלה פרוטה מן הכיס ausgedrückt, uud die allgemeine Verzweiflung an der Möglichkeit einer Erlösung (עד שיתייאשו מן הגאולה) hat in dem oben angeführten verzweiflungsvollen Satze R. Ismael ben Elischa's und Simon ben Gamliels des zweiten ihren prägnantesten Ausdruck gefunden: es wäre besser, wenn der „Same Abrahams von selbst verschwände!...

Weit jüngeren Datums ist der Satz Eleazar ben Simon's, tradirt von R. Simlai: „Der Sohn Davids kommt nicht eher, als bis die Richter und die Schergen von Israel verschwinden, denn es ist gesagt worden (Jesajah, I, 25—26): ‚Ich will meine Hand wieder gegen dich kehren und will wie mit Lauge alle deine Schlacken ausmerzen und all' dein Zinn ausscheiden und (erst dann) werde ich deine Richter wieder einsetzen wie dereinst“ [3]. Der Autor dieses Satzes war ein Schulgenosse Jehudah's des Ersten [4]. Zur Regierungszeit dieses Hilleliten (164—194) erreichte das palästinensische Patriarchat eine Höhe, wie nie zuvor. Der Patriarch lebte wie ein grosser Fürst [5]. Die von ihm angestellten Richter und Gerichtsvollzieher besassen unumschränkte Gewalt. Viele wichtige Institutionen, wie z. B. die Kalenderberechnung und die Ordination der „Weisenjünger“ (תלמידי חכמים) lagen sich aus-

---

[1]) Abodah zarah 18 a. [2]) Sanhedrin 13 b und 14 a; Abodah zarah 8 b. Vgl. oben Kapitel 1. T. Colani bringt diesen Fall mit Jehuda ben Baba und den 6 Jüngern in Zusammenhang mit den 7 Söhnen des Taxo in „Assumptio Mosis“ cap. IX, welche ihr Leben für das Gesetz einsetzen wollten (Maurice Vernec, Histoire des idées messianiques pp. 288—290). Auch das Beschneidungsverbot in Kapitel VII soll auf die hadrianische Verfolgung hinweisen (Vernes p. 286 ff.). [3]) Sanhedrin 98 a. [4]) Baba Mesi'a 84 b. Vgl. Frankel, S. 199; Weiss II ^{3}, 165; Bacher II, 400—401. [5]) Die Belegstellen bei Weiss II ^{3}, 159. Vgl. Schürer I ^{3}, 659.

schliesslich in seiner Gewalt. Auch ein despotischer Zug machte sich übrigens in seinem ganzen Auftreten geltend. Dadurch erklärt sich die Feindseligkeit, die im Verhalten seiner besten Freunde und Schüler ihm gegenüber sich bemerkbar machte. R. Chija und Bar Qappara sind sehr erbittert gegen ihn [1]), und ebenso unser Eleazar ben Simon, der schon auf der Schulbank mit dem künftigen Patriarchen rivalisiert hat [2]). Diese Unzufriedenheit mit dem Regime des Patriarchen ist in dem obenangeführten Satz Eleazar ben Simon's ausgedrückt. Das ist auch aus einem anderen Ausspruch Eleazar b. Simon's, der auch von Simlai tradiert und gegen die despotischen Richter und Gerichtsvollzieher gerichtet ist, deutlich zu erkennen [3]). Zu diesem messianischen Satze haben wir auch noch eine sehr interessante Parallele. Es wird erzählt, dass Jehudah und Chizqijah, die Söhne des obengenannten R. Chija, bei einer Mahlzeit vor R. Jehudah I. sassen und schwiegen. Da rief der Patriarch: „Schenket mehr Wein den Jünglingen ein, damit sie ein Wort sprechen!" — Als sie heiterer wurden, fingen sie wie folgt an: „Der Sohn Davids kommt nicht eher, als bis zwei Herrscherhäuser (בתי אבות) in Israel verschwunden sein werden, nämlich: der Exilarch von Babylonien und der Patriarch von Palästina, denn es ist gesagt worden (Jesajah, VIII, 14): ‚Und er (der Messias) wird zu einem Heiligthum sein [für Israel], und zu einem Stein des Anstosses und zu einem Felsblock des Strauchelns für die beiden [Herrscher]-Häuser Israels". Da sprach Jehudah I zu ihnen: „Kinder! Dornen werft ihr in meine Augen" (d. h. ihr beabsichtigt mich zu kränken). Da sagte R. Chija zu ihm: „Rabbi! ärgere dich nicht: יין (Wein) hat den Zahlenwerth 70 [4]) und סוד (Geheimniss) hat den Zahlenwerth 70 [5]); der Wein ist [in die Jünglinge] hineingegangen und das Geheimniss ist [aus den Jünglingen] herausgegangen" [6]). Es ist klar, dass auch R. Chija selbst den Ausspruch seiner Kinder als eine Wahrheit hinnahm, wenn auch als eine Wahrheit, die geheim bleiben soll (סוד). Die messianischen Sätze Eleazar ben Simons und der Söhne R. Chija's gehören nicht mehr zu denjenigen, die der grossen Volkssehnsucht nach Erlösung ihren Ursprung verdanken, sie fliessen nicht

---

1) Weiss II^{2}, 169–170. 2) Baba Mesi'a 84 b. 3) Sabbath 139 a. Vgl. Weiss II^{2}, 165. 4) So ist der Ausdruck: יין ניתן בשבעים אותיות zu verstehen. Vgl. Levy II, 230 a (s. v. יין). 5) יין: י=10; י=10; ן=50 (10+10+50=70); סוד: ס=60; ו=6; ד=4 (60+6+4=70). 6) Sanhedrin 38 a.

mehr aus der reichen schöpferischen Volksphantasie und sind nicht mehr durch die volksthümlichen Vorstellungen der kühnsten Träumer der Nation ausgedrückt. Es ist eine persönliche Ansicht weniger Unzufriedener, welche durch den, vielleicht scheinbaren Despotismus eines geistigen Oberhauptes sich zurückgesetzt fühlen [1]). Denn wir befinden uns schon am Ende des tannaitischen Zeitalters. Die tiefe Trauer um die verlorene Selbständigkeit wurde immer schwächer und auch die Erinnerung an die nach dem Falle Bethar's ertragenen Leiden verblasste immer mehr. Jehudah I selbst ging so weit, dass er den Fasttag des 9. Ab. aufheben wollte [2]), — so wenig verstand er die Tragweite der an diesem Tage erfolgten Zerstörung des jüdischen Reiches. Das ist gerade das Gegentheil von dem, was die Frommen unmittelbar nach der Zerstörung empfunden haben.

Wir gelangen nun zu einem Punct, der von grosser Wichtigkeit ist, dem wir aber hier nur wenige Worte widmen können. Eine alte Baraitha berichtet: „Als der Tempel zum zweiten Mal zerstört wurde, nahmen in Israel die Abgesonderten (פרושים) zu, welche kein Fleisch assen und keinen Wein tranken" [3]). R. Josua tadelte diesen extremen Ascetismus und riet diesen „Trauernden um Jerusalem", durch verschiedene kleinere Entbehrungen und Trauerzeichen ihrem tiefen Schmerz Ausdruck zu verleihen. Und er fährt fort: „Nur derjenige, der um Jerusalem trauert, wird gewürdigt werden, seine Freude zu erblicken, denn es ist gesagt worden (Jesajah, LXVI, 10): „Freuet euch mit Jerusalem und jubelt über es,

---

[1]) Noch viel späteren Datums und schon der Amoräerzeit angehörend ist folgende Legende: „Elias pflegte oft in die Lehrakademie Jehuda's des Ersten zu kommen. Eines Neumondstages wurde es schon spät und er kam nicht. Da sprach zu ihm Jehuda I [als er endlich gekommen war]: „Warum wurde es schon spät und du kamst noch immer nicht?" Da sagte er (Elias) zu ihm: „Bis ich Abraham wecke und seine Hände wasche und er betet und ich schläfere ihn ein, und ebenso Isaak und Jakob [da wird es schon spät]". Warum weckt er sie nicht gleichzeitig? Er denkt: sie werden viel beten zu sammen und den Messias vor der Zeit bringen (Baba Mesi'a 85 b). Die aramäische Sprache dieses Abschnittes ist ein Beweis für den babylonischen und amoräischen Ursprung dieser Legende. Jedenfalls ist der letzte Satz nicht tannaitisch, und die Vorstellung, dass die Gerechten durch ihr Gebet den Messias bringen können, ist spätrabbinisch [2]) Megillah 5 ab; Jerusalemischer Talmud Megillah I, 6. Vgl. Weiss II[2], 161. [3]) Baba Bathra 60 b; Tosephta Sota XV, 11 (g. Ende des Tractats).

ihr alle, die ihr es lieb habt; frohlockt mit ihm, die ihr über es trauert“ [1]). Derselbe Josua behauptete: Seit der Tempelzerstörung gibt es keinen Tag ohne Fluch, der Thau kommt nicht zum Segen herab und die Früchte sind ihres Wohlgeschmackes beraubt“ [2]). Der obengenannte R. Ismael, der nach der Zerstörung im Knabenalter in die römische Gefangenschaft gerieth und folglich den Tempel, in dem sein Vater Hohepriester war [3]), gesehen haben mag, sagte: „Seit der Tempelzerstörung sollten wir eigentlich kein Fleisch essen und keinen Wein trinken“ [4]). Unmittelbar nach der Zerstörung gab es, wie es scheint, eine ganze Secte von „Trauernden um Zion“ (אבילי ציון), von denen in einem jüngeren Midrasch viel gesprochen wird [5]). Aber auch diejenigen älteren Tannaiten (R. Josua, R. Akiba, R. Simon ben Gamliel II), welche diese übertriebene, der Askese sich nähernde „Trauer um Zion“ missbilligt haben, verordneten die strengste Beobachtung des Fasttags des 9. Ab, so dass, nach Akiba, „dem, der am 9. Ab eine Arbeit verrichtet, im Leben nichts gelingen wird“ [6]). Und, nach Simon ben Gamliel II: „wer am 9. Ab isst und trinkt, gleicht demjenigen, der am Versöhnungstag isst und trinkt“. Auch wird von diesen Weisen betont, dass „derjenige, welcher am 9. Ab eine Arbeit verrichtet und nicht um Jerusalem trauert, niemals dessen Freude erblicken wird“ [7]). Das ist gerade der Gegensatz zur Ansicht, die Jehudah I über diesen Trauertag geäussert hat. Die Trauer um die Zerstörung gilt hier als Vorbedingung des persönlichen Antheils an dem messianischen Heil.

Als messianische Vorzeichen (omina) giebt eine Baraitha unbestimmbaren Datums Folgendes an: „Wer einen Esel im Traume sieht, hoffe auf das messianische Heil (יצפה לישועה), denn es ist gesagt worden (Zacharjah, IX, 9): „Siehe, dein König kommt zu dir, gerecht ist er und siegreich, demüthig ist er und reitet auf einem Esel“ [8]). Und auch wenn Jemand „eine Edelrebe“ im Traume sieht, „hoffe er auf den Messias, denn es ist gesagt worden (Gene-

---

[1]) Erweitert in Tha'anith 30 b: „Und wer nicht um Jerusalem trauert, erblickt seine Freude nicht“. Vgl. Bacher I, 164—165. [2]) Mischnah Sotah IX, 11 (tradirt von Simon ben Gamliel). [3]) Frankel, S. 106, bes. Anm. 9. [4]) Baba Bathra 60 b. [5]) Pesiktha rabbathi, cap. 34 (ed. Friedmann, Wien 1880, S. 158 ff). S. M. Friedmann's Commentar z. St. [6]) אינו רואה סימן ברכה לעולם, wörtlich: „der wird niemals ein Zeichen des Segens erblicken“. [7]) Ausführlich Tha'anit 30 b. [8]) Berachoth 56 b.

sis XLIX, 11): „Er bindet an den Weinstock seinen Eselsfüllen und an die Edelrebe das Junge seiner Eselin“ [1]).

Daraus ergiebt sich, dass man schon im tannaitischen Zeitalter nicht bloss Zacharjah IX, sondern auch Genesis XLIX auf den Messias gedeutet hat.

---

[1]) Ibid. 57 a. Diese Worte sind noch immer die Fortsetzung der fol. 56 b angefangenen, aber vielfach durch amoräische Auseinandersetzungen unterbrochenen Baraitha.

V.

Die messianische Leidenszeit.

Bevor wir an die Darstellung der prämessianischen Leiden gehen, wollen wir erstens feststellen, dass der Ausdruck חבלי משיח oder חבלו של משיח[1]) niemals „die Leiden des Messias" bedeutet, und daher ist es als Irrthum zu betrachten, wenn August Wünsche behauptet, dass dieser terminus technicus „theils die der Ankunft des Messias angeblich vorhergehende bedrängnissvolle Zeit, theils die Leiden und Qualen des Messias selbst" bezeichne[2]). Letzteres ist niemals der Fall. Nur die wörtliche Auffassung dieses hebräischen Ausdrucks, durch welche bloss die messianische Leidenszeit bezeichnet wird, konnte Wünsche zu dieser Auffassung verleiten[3]).

Zweitens muss hier noch bemerkt werden, dass es, obwohl manche der im vorigen Kapitel aufgezählten Vorbedingungen der Messiasankunft auch zu den in der vormessianischen Zeit zu gewärtigenden Leiden gehören (z. B. die Ueberhandnahme der Angeber, die Verringerung der Schülerzahl, die allgemeine Verarmung u. s. w.), nichtsdestoweniger im Grossen und Ganzen wohlmöglich ist, die traurigen Vorbedingungen von den eigentlichen Leiden zu unterscheiden, was auch Castelli[4]), der beides in einem Kapitel behandelt hat, ohne Weiteres zugiebt[5]).

---

[1]) Der erstere Ausdruck kommt nur ein Mal im Talmud vor (חבלי דמשיח Kethuboth 111 a) und auch hier vielleicht corrumpirt statt חבליה דמשיחא. S. Dalman, Der leidende und sterbende Messias S. 47, Anm. **. [2]) Die Leiden des Messias S. 74 unten. [3]) Darauf haben schon Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, p. 191 und Dalman a. a. O., S. 42—43, aufmerksam gemacht. [4]) Il Messia secondo gli Ebrei, p. 190. [5]) James Drummond, der sie auch zusammen in einem Kapitel, betitelt: „Siges of the last times" (The Jewish Messiah, pp. 209—221) behandelt, scheint sie als von einander untrennbar zu betrachten, denn am Ende dieses Kapitels (p. 221) hat er beide fast identificirt.

Diese „Geburtswehen" des prämessianischen Zeitalters, die ὠδῖνες des Neuen Testamentes [1]), sind eigentlich schon im Begriffe der Erlösung selbst enthalten. Es ist schon oft angedeutet worden, dass der ganze Messianismus eine Folge der jüdischen Leidensgeschichte war und sein musste. Wo das Leiden am Höchsten, ist der Erlöser am Nächsten. Deshalb finden wir während der herodianischen Tyrannei und besonders zur Zeit der Procuratorenherrschaft in Judäa eine ganze Menge plötzlich auftauchender und ebenso rasch verschwindender Pseudo-Messiase. Allein es scheint uns, dass die düstersten Züge der messianischen Leidenszeit doch dem verunglückten bar-kochbaischen Versuche und den grausamen Verfolgungen, welche dem Falle Bethars nachfolgten, nachgebildet sind. Wir haben diese Ansicht im Allgemeinen schon im ersten Kapitel angedeutet. Wir haben darauf hingewiesen, dass die allerwichtigsten Baraithoth, welche die besten Schilderungen dieser Leiden enthalten, sämmtlich den jüngeren Schülern Akiba's angehören, d. h. denjenigen Jüngern, welche in der unmittelbar auf die hadrianische Schreckenszeit folgenden Periode gelehrt und gewirkt haben. Ein einziger Hinweis auf die beiden wichtigsten Puncte, welche in den Schilderungen der messianischen Leidenszeit immer wiederkehren und von eminenter Bedeutung sind, nämlich das Vergessenwerden der Thorah und die Verringerung der Schülerzahl, wird wohl genügen, um unsere Ansicht höchst wahrscheinlich zu machen. In keiner anderen Periode konnte von einem gewaltsamen Vergessenmachen der Gesetzeslehre und von einer Auflösung der Schulen die Rede sein. Die römischen Procuratoren in dem halbselbstständigen Judäa hätten es niemals gewagt den Schulen an den Leib zu rücken; übrigens kümmerten sie sich herzlich wenig um die geistige Thätigkeit in dem kleinen Ländchen. Zur Zeit des Antiochus Epiphanes wurde die Beobachtung der Gesetze unter harten Strafen verboten, und es unterliegt keinem Zweifel, dass viele Züge des חבלו של משיח in Daniel IX, 24—25 und XII, 1, 7, besonders aber in den Pseudepigraphen, aus jener Zeit herrühren. Aber nirgends wird erwähnt, dass gerade die Lehrvorträge der besonderen Verfolgungswuth des „erleuchteten" Tyrannen ausgesetzt gewesen wären [2]), da die jüdischen Schulen vor der Makka-

---

[1]) S. Z. B., Matthäus XXIV, 8; Marcus XIII, 9. [2]) Dies auch gegen Friedländer (Der Antichrist etc. pp. 26—30), der die Schilderungen der

bäerzeit sich noch in ganz primitivem Zustande befanden. Die wütenden Verfolgungen gerade der Lehre und Schule begannen erst zur Zeit Hadrian's. Mit grosser Sicherheit können wir also behaupten, dass gerade während dieser Zeit die Schilderungen der messianischen Geburtswehen ihre letzte und prägnanteste Form angenommen haben. Schon Grätz[1]) hat vermuthet, dass die im Neuen Testament [2]) geschilderten „Geburtswehen" (ὠδῖνες), der bar-kochbaischen Herrschaft und der unmittelbar darauf folgenden Leiden ihren Ursprung verdanken. Nur hat er Unrecht, wenn er meint. dass die verschiedenen evangelischen Züge der Schreckenszeit. der ἀρχὴ ὠδίνων, welche mit den talmudischen Schilderungen übereinstimmen, z. B. die „theuere Zeit", die „Empörung der Kinder wider die Eltern" und drgl. (von Auflösung der Schulen ist hier natürlich nicht die Rede) „theils dem alttestamentlichen Prophetenstyl, theils der Volksvorstellung von der messianischen Leidenszeit (חבלי משיח) entlehnt seien" [3]). Aehnliche historische Ereignisse legten den Vätern der Kirche und den Synagogenvätern ähnliche Schilderungen in den Mund. Von einer Entlehnung darf hier nicht die Rede sein.

Wir übergehen nun zu den Schilderungen selbst. Zu allererst müssen wir eine von manchen Thalmud-Commentatoren als Mischnah, von anderen als Baraitha angesehene sehr merkwürdige Stelle [4]) anführen, in welcher eigentlich drei Baraithoth dieser Art gleichsam zusammengeschmolzen sind. Sie lautet: „Beim Herannahen des Messias wird die Frechheit überhandnehmen [5]) und die Theuerung wird ihren Gipfel erreichen [6]), der Weinstock wird seine Früchte

---

messianischen Leidenszeit enthaltenden Baraithoth als von den Antinomisten herrührende und in vorchristlicher Zeit entstandene Ueberlieferungen betrachtet.

[1]) Grätz, Geschichte der Juden IV, 165—167 und 196—197. Dazu auch 19, S. 515—518 [2]) Matthäus XXIV, 4—31; Marcus XIII, 5—27; Lucas XXI, 8—28. [3]) Grätz, S. 516. [4]) In den gewöhnlishen Mischnah- und Talmud-Ausgaben gehört sie noch der letzten Mischnah Sotah IX, 15 (49 b g. Ende des Tractates) an. Der Comentator Samuel Edels nimmt an, dass mit dem Satze Pinchas ben Jairs (משחרב בית המקדש) eine Baraitha begonnen habe. Jedenfalls ist es eine sehr alte Baraitha, wie es aus ihrem archaistischen und manchmal rätselhaften Styl ersichtlich ist. [5]) בעקבות משיחה (statt מיּיחא liest Raschi המשיח), wörtlich: „an den Fersen des Messias". Statt des aramäischen חוצפא יסגא hat Sanhedrin (97 a) das hebräische העזות תרבה. [6]) היוקר יַאֲמִיר von אָמִיר Wipfel (Jesajah XVII, 6, 9). In Sanhedrin steht dafür היוקר יעות, was wohl „die Theuerung dauert fort" bedeuten muss, von עת Zeit

tragen und der Wein wird doch theuer sein [1]), und es wird keine Zurechtweisung geben [2]). Das Lehrhaus (בית ועד) wird ein Unzuchtshaus werden, Galiläa wird zerstört und Gaulonitis [3]) verwüstet sein und die Grenzleute [4]) werden von Stadt zu Stadt ziehen, ohne Mitleid zu finden. Die Weisheit der Schriftgelehrten wird verdorben werden [5]) und die die Sünde meiden, werden verachtet werden. Die Jungen werden die Alten beschämen, Grosse [6]) werden vor Kleinen aufstehen. Der Sohn schmäht seinen Vater, die Tochter lehnt sich gegen ihre Mutter auf, die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter; des Mannes Feinde sind die eigenen Hausgenossen [7]). Das Antlitz des Zeitalters gleicht einem Hundsgesicht (d. h. das ganze Zeitalter sieht hündisch aus) und der Sohn schämt sich vor seinem Vater nicht. Worauf sollen wir uns also stützen? Blos auf unseren Vater im Himmel“ [8]).

Aus dem letzten Satze geht klar hervor, dass diese ganze

---

genau so wie das biblische לָעוּת (Jesajah L, 4), welches „zur rechten Zeit kommen“, „zeitgemäss eintreffen“ bedeutet und in dieser Bedeutung auch im Talmud (jerus., Erubin V, Anfang, Berachoth VIII, VI. Vgl. Levy I, 48 b s. v. אוּת I, Kohut, Aruch Completum I, 330 und VI, 181) vorkommt. Aus diesem יָעוּת ist Derekh erez zuta, cap. 10 irrthümlich יְעַוֵּת geworden, was sinnlos ist. Dass יעות hier im Sinne von „andauern“ zu verstehen ist, beweist die Variante in Schir rabbah zu II, 13 (s. v. התאנה): ויוקר הוֶה, d. h. „die Theuerung ist, dauert an“.

[1]) In Derek erez zuta ist noch ein nicht ursprüngliches לא und ein überflüssiges יהיה hinzugekommen. [2]) ואין תוכחת (Sanhedrin hat תוכחה). In den nicht censurierten Ausgaben geht diesem Satze noch folgender voran: „Und die Regierung bekehrt sich zur Ketzerei (zum Judenchristthum למינות)“. [3]) So Bacher, Agadah der Tannaiten II, 222. Castelli findet mit Neubauer (La Géographie du Talmud, p. 66) im Namen גַּבְלָן die Provinz Gabalena am Südwesten Palästina's wieder (Il Messia secondo gli Ebrei, p. 298, annot. 3). Die Worte והגבלן ישום fehlen in Derekh erez zuta. [4]) Castelli (ibid.) übersetzt: „La gente di Ghebul“ (ואנשי הגבול), indem er diese Stadt mit גְּבָל in Idumäa (Ps LXXXIII, 8) identificiert. Derekh erez zuta und Pesiktha rabbathi cap. 15 (ed. Friedmann 75 b) haben ואנשי הגליל, was Bacher (II, 222, Anm. 4) als bessere Leseart betrachtet. Uns hingegen scheint גליל lediglich eine Vereinfachung späterer Zeit zu sein, da von Galiläa bereits früher die Rede war. [5]) תסרח wörtlich: „übelriechend werden“ (nach Jeremia XLIX, 7). [6]) Nach der Leseart des עין יעקב ist statt זקנים zu lesen גדולים, als Gegensatz zu קטנים. [7]) Die letzten Sätze sind aus Michah VII, 6 entnommen. Daher ist es angemessener, auch im Talmud מנבל (wie bei Michah) statt מנוול zu lesen. Vgl. Mattäus X, 35—36; Lucas XII, 53. [8]) Sotha 49 b (Mischnah Sota IX, 15).

so merkwürdige Stelle auf zeitgenössische Erlebnisse anspielt. Aber solche Erlebnisse gab es blos in der hadrianischen Verfolgungszeit.

Nachdem wir nun diese zusammenfassende Stelle sammt ihren Varianten angeführt haben, wollen wir uns die drei detaillierenden Baraithoth aus der Schule Akiba's näher ansehen.

„R. Nechemjah sagt: Im Zeitalter, in welchem der Sohn Davids kommen soll, wird die Frechheit überhandnehmen und die Theuerung andauern, der Weinstock wird Früchte tragen und der Wein wird doch theuer sein, das ganze Reich wird sich zum Judenchristenthum bekehren [1]) und es wird keine Zurechtweisung geben" [2]).

„R. Jehudah [3]) sagt: Im Zeitalter, in welchem der Sohn Davids kommen soll, wird das Lehrhaus ein Unzuchtshaus werden, Galiläa wird zerstört und Gaulonitis verwüstet sein, und die Grenzleute werden von Stadt zu Stadt ziehen, ohne Mitleid zu finden. Die Weisheit der Schriftgelehrten wird verdorben und die die Sünde scheuen, werden verachtet werden. Das Antlitz des Zeitalters gleicht einem Hundsgesicht und die Wahrheit kommt abhanden, denn es ist gesagt worden (Jesajah LIX, 15): „Und die Wahrheit ist abhanden genommen, und wer Böses meidet, muss sich ausplündern lassen" [4]).

„R. Nehorai [5]) sagt: Im Zeitalter, in welchem der Sohn Davids kommen soll, werden die Jungen die Alten schmähen und die Alten werden vor den Jungen aufstehen. Die Tochter lehnt sich gegen ihre Mutter auf, die Schwiegertochter gegen ihre Schwieger-

---

[1]) In den gewöhnlichen Talmud-Ausgaben steht: ונהפכה כל המלכות לדעת צדוקים, aber das ist offenbar eine von der Censur vorgenommene Aenderung. Der jerusalemische Talmud (Mischna Sotah IX, 15), Derekh erez zuta und Schir rabbah haben alle statt לדעת צדוקים die richtige Leseart למינות (vgl. Bacher II, 236, Anm. 5). מינות ist, obwohl, wie Friedländer bewiesen hat, nicht immer, aber doch am häufigsten ein terminus technicus für Judenchristenthum (vgl. Levy III, 105 b und 106 a s. v. מינות). Nach Friedländer (Der Antichrist, pp. 26—30) ist unter למינות der jüd. Antinomismus zu verstehen. [2]) Sanhedrin 97 a; Derekh erez zuta, cap. 10; Schir rabbah II, 13 (s. v. התאנה). [3]) Die Angabe רבן גמליאל in Derekh erez zuta ist falsch. [4]) Ibid. — In Derekh erez zuta fehlt die Belegstelle aus Jesajah In Schir rabbah ist diese ganze Baraitha fälschlich dem Amoräer Simon ben Laqisch zugeschrieben. [5]) Wir haben schon im ersten Kapitel aus Erubin 13 b nachgewiesen, dass hier „Nehorai" kein anderer ist als R. Meir.

mutter. Das Antlitz des Zeitalters gleicht einem Hundsgesicht und der Sohn schämt sich nicht vor seinem Vater.“ [1]).

In diesen drei Baraithoth wird blos das in Sotah 49 b Enthaltene ausführlicher geschildert. Neue Züge finden wir in einer vierten Baraitha, die auch aus der Schule Akiba's stammt.

„R. Simon ben Jochai [2]) sagt: In der Jahreswoche [3]), in welcher der Sohn Davids kommen soll, erfüllt sich im ersten Jahr folgender Schriftvers [4]) (Amos, IV, 7): „Und ich werde auf eine Stadt Regen fallen lassen, aber auf die andere Stadt werde ich keinen Regen fallen lassen“. Im zweiten Jahre werden die Pfeile des Hungers ausgesendet (d. h. an verschieden Orten wird es Hungersnoth geben: vgl. übrigens Ezechiel, V, 16). Im dritten Jahre herrscht grosse Hungersnoth und es sterben Männer und Frauen und Kinder, und die Frommen und die Männer der (guten) That (אנשי מעשה d. h. die Tugendhaften) verringern sich [5]), und die Thorah geräth in Vergessenheit (selbst) bei den Jüngern [6]). Im vierten Jahre ist eine zweifelhafte Sättigkeit (שובע ואינו שובע) [7]). Im fünften Jahre ist eine grosse Sättigkeit und man isst und trinkt und ist fröhlich, und die Lehre wird den Jüngern zurückgegeben. Im sechsten Jahre werden Gerüchte (über die nahenden Ereignisse vernehmbar) [8]). Im siebenten Jahre folgen Kriege und am Ausgange des siebenten Jahres kommt der Sohn Davids [9]).

Die interessantesten Stellen in diesen vier nachakiba'schen Baraithoth sind diejenigen, in welchen von einer Bekehrung des „ganzen Reiches“ zum Christenthum und von dem Vergessenwerden der Thora die Rede ist. Ersteres erklärt sich durch die Thatsache,

---

[1]) Sanhedrin 97 a; Pesiqtha rabbathi, cap. 15 (ed. Friedmann 75 b). Die Varianten der Pesiqtha rabbathi zu dieser Baraitha sind von Wilhelm Bacher II, 382, Anm. 6, zusammengestellt. [2]) So in Derekh erez zuta, cap. 10 Anfang. In Sanhedrin 97 a wird es als anonyme Baraitha angeführt, in Pesiqtha rabbathi, cap. 15, im Namen der רבנן citirt. In Schir rabbah s. v. התאנה ist es irrthümlich dem Amoräer Jochanan zugeschrieben. [3]) שבוע hier in demselben Sinne, wie Daniel IX, 27. Vgl. das biblische שַׁבָּת, welches auch zugleich die Bedeutung von Woche und von Jahrsiebent besitzt (vgl. Leviticus XXIII, 15 mit XXV, 8) [4]) מתקיים מקראזה (Sanhedrin 97 a). Statt dessen hat Derekh erez zuta blos כתקיימת. In Pesiqtha r sind diese drei Worte ausgefallen. [5]) Das in Sanhedrin fehlende Wozt כתמעטים muss nach Derekh erez zuta und Schir rabbah ergänzt werden. In Pesiqtha r. fehlt der ganze letzte Passus. [6]) Nach Pesiqtha r „bei Israel“ (מישראל). [7]) In Pes. r. ist noch רעב ולא רעב hinzugefügt. [8]) קולות. S. Bacher II, 145. [9]) Sanhedrin 97 a und die in Anm. 1 citierten Paralellstellen.

dass gerade die bar-kochbaschen und die hadrianischen Verfolgungen die Judenchristen veranlasst haben, sich von der Solidarität mit dem jüdischen Volke gänzlich loszusagen; erst dann entschlossen sie sich zum ersten Mal, einen unbeschnittenen Bischof Marcus an die Spitze ihrer Gemeinde zu stellen [1]). Für Männer mit scharfem Blick, wie es die Schüler Akiba's waren, konnte es kein Geheimniss bleiben, dass das Christenthum Weltreligion, d. h. die Religion des römischen Weltreiches zu werden, auf dem Wege war [2]). Simon ben Jochai, der eine Reise nach Rom unternommen hat, um einige für die Juden beschwerliche Erlässe der römischen Behörde rückgängig zu machen, und mit dem kaiserlichen Hofe verkehrt haben soll [3]), hat dies mehr als irgend ein Anderer einsehen können. Und der Sieg dieser jüdischen Häresie (מינות) rief die vorstellung hervor, dass in der vormessianischen Zeit die Thora in Vergessenheit gerathen wird. Aber felsenfest war der Glaube der Tannaiten, dass die Thora dem jüdischen Volke zurückgegeben werden muss. In späterer Zeit, vielleich schon unter dem Einflusse des Christenthums, — man lernt ja auch von seinen Feinden — dichtete man, dass die Gesetzeslehre in erneuerter Form Israel zurückgegeben werden wird. Erst dann, und nicht ursprünglich, wie Weiss [4]) vermuthet, wurde der Satz והתורה חוזרת ללומדיה in והתורה חוזרת לחידושה („die Thora wird wieder neu") [5]) umgemodelt. Denn diese letztere Leseart (wie auch die des Schir r. mit dem offenbar späteren Zusatz: ומתחדשת לישראל) kommt in einem sehr jungen Midrasch vor, ebenso wie der von Weiss [6]) citirte Satz: „Gott sitzt im Paradies und deutet die neue Lehre, die er dereinst durch den Messias geben wird" [7]). Auch der Ausspruch: „Die Gebote werden dereinst aufhören" (לעתיד לבוא מצוות בטלות) [8]), ist jüngeren Datums, denn er gehört dem Amoräer R. Joseph. Uebrigens liegt im Ausdruck חוזרת לחידושה noch lange

---

[1]) Grätz IV, 196 f. [2]) Warum Friedländer (Der Antichrist, S. 28) eine solche Einsicht am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts für unmöglich hält, ist nicht einzusehen. [3]) Meilah 17 b. Ueber diese Romreise vgl. Frankel, S. 169–170; Bacher II, 76 [4]) דור דור ודורשיו I [3], 215, Anm. 4 [5]) Pesiqtha rabbathi, cap 15 (ed. Friedmann 75 a). Schir rabbah s v. התאנה (zu II, 13) fügt noch die Worte ומתחדשות לישראל hinzu. [6]) Ibid. [7]) Jalkut Jesajah, XXVI, § 296. Auch alles das, was Castelli (Il Messia, pp. 277—281) als Beweise anführt, dass das Gesetz in der messianischen Zeit abgeschafft werden würde („l'abolizione della legge") ist späteren Ursprungs. [8]) Niddah 61 b.

nicht der Begriff der völligen Erneuerung im Sinne der Abschaffung des Alten. Das will nur sagen, dass die Thora aufs neue zu ihrer früheren Geltung kommen wird. Wohl kann sie sich theilweise ändern (שעתידה להשתנות)[1], aber sie kann nicht abrogirt und durch eine andere ersetzt werden.

Die Vorstellung von einer neuen Thora ist also jüngeren Datums. Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, dass die Vorstellung, die Thora müsse in der messianischen Zeit in zeitweilige Vergessenheit gerathen, ziemlich alt ist. Folgende sehr alte Baraitha bezieht sich wohl nicht auf die messianische Zeit: „Als unsere Lehrer in die Jamnensische Akademie [2]) eintraten, sagten sie: Die Thora wird einst bei Israel in Vergessenheit gerathen [3]), denn es ist gesagt worden (Amos, VIII. 11): „Fürwahr, Tage kommen, spricht Gott der Herr, da will ich Hunger in das Land senden, nicht Hunger nach Brot und nicht Durst nach Wasser, sondern (einen Hunger) das Wort Gottes zu hören; und es steht geschrieben (Ibid. VIII, 12): ‚Und sie werden von Meer zu Meer wandern und von Norden nach Osten werden sie umherschweifen, um das Wort Gottes zu suchen, aber sie werden (es) nicht finden'. „Das Wort Gottes" — das ist die Halachah; „Das Wort Gottes" d. i. das (messianische) Ende (הקץ); „das Wort Gottes" d. i. die Prophetie [4]). Diese alte Baraitha kann schon deshalb nicht auf das messianische Zeitalter angewendet werden, weil auf sie im Thalmud [5]) eine andere Baraitha folgt, welche lautet: „R. Simon ben Jochai sagt: Fern sei der Gedanke [6]), dass die Thora bei Israel jemals in Vergessenheit gerathen sollte! Es ist ja gesagt worden (Deuteron. XXXI, 21). Denn sie wird unvergessen im Munde seiner Nachkommen bleiben? Worauf wende ich aber (den Schriftvers) an: „Sie werden unherschweifen, um das Wort Gottes zu suchen, aber sie werden (es) nicht finden? — sie werden keine klare Halachah und keine klare Mischna an einer Stelle finden". Aber gerade von Simon ben Jochai haben wir ja die Behauptung gehört, dass im

---

[1]) Siphrê Deuteron. § 160 (ed. Friedmann 105 b). [2]) כרם ביבנה eig. „Weinberg in Jabneh; s. Levy II, 408 b (s. v. כרם). [3]) עתידה תורה שתשתכח מישראל. Statt dessen hat die Thosephta, Edujoth I, 1 ausführlicher: עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא מדברי סופרים ואינו מוצא. [4]) Sabbath 138 b; Thosephta Edujoth I, 1 (Anfang). [5]) Sabbat 138 b und 139 a. [6]) חס ושלום, wörtlich: „Erbarmen und Heil", d. h. Gott bewahre! (s. Levy II, 65 ab, s. v. חַס). Vgl. das aethiopische ሐሰ፡ und ሓሰ፡ (châsa und chasa) absit.

dritten Jahre der vormessianischen Jahreswoche „die Thora (selbst) bei den Jüngern in Vergessenheit gerathen wird". Diese Baraitha hat also mit dem Vergessenwerden der Thora im vormessianischen Zeitalter nichts gemein. Und in der That eröffnet gerade diese Baraitha die Thosephtha zum Tractat Edujoth, welcher, nach der thalmudischen Ueberlieferung [1], an dem Tage gelehrt wurde, an welchem man das Patriarchat von Gamliel dem Zweiten auf Eleazar ben Azarjah übertragen hat [2]). Die dritte Deutung des Ausdrucks דבר ה׳ lautet in der Thosephtha folgendermassen: „Es wird kein einziger Satz der Thora dem anderen gleichkommen. Sie (nämlich die in der jamnensischen Akademie versammelten Weisen sagten: „Wollen wir mit Hillel und Schammai anfangen". Es ist ganz klar, dass es sich hier um die grossen Controversen der Schulen Hillels und Schammai's handelt, dann — um die Meinungsdifferenzen zwischen Elieser ben Hyrcanus und Josua ben Chananjah, und, endlich, um den religiösen Conflict zwischen diesem Josua und dem Patriarchen Gamliel II, welcher zur Absetzung des letzteren und zur Erhebung Eleazar ben Azarjah's geführt hat. Alle diese religiösen Streitigkeiten haben, wie der Thalmud sich ausdrückt, „die eine Thora zu zwei Thorot gemacht". so das in der That „kein einziger Satz der Thora dem anderen gleichkam" [3]). Und darauf spielt diese ältere Baraitha an, welche in ihrer ursprünglichen Fassung (in der Thosephtha) von einem völligen Vergessenwerden der Thora nichts weiss. Erst später wurde diese Baraitha in geänderter Form von Simon ben Jochai erläutert. Denn die obenangeführte Baraitha des Simon ben Jochai ist in der Thosephtha nicht enthalten.

Dass aber die Vorstellung vom Abhandenkommen der Thora im messianischen Zeitalter den Tannaiten der nachhadrianischen Zeit nicht fremd war, haben wir Beweise genug. Schon die Gegenüberstellung der „zwei Jahrtausende der Thora" den „zwei Jahrtausenden der Messiaszeit" in dem Ausspruch „aus der Schule Elijahu's" ist sehr charakteristisch [4]). Eine spätere Baraitha des babylonischen Thalmud berichtet: „R. Simon ben Eleazar (Zeitgenosse Jehuda's I.) sagt... (Koheleth, XII, 1): „Und es werden Jahre

[1]) Berachoth 28b. [2]) S. Weiss II [2], 88 ff. [3]) Ausführlich bei Weiss II [2], 71—72 und 84—88; Grätz IV, 33—35 und 492—493. [4]) Sanhedrin 97 ab; Abodah Zarah 9 a. S. oben Kapitel III.

kommen, von denen du sagen wirst: ‚Sie gefallen mir nicht' — das ist die Messiaszeit, in der es weder Verdienst noch Schuld geben wird" [1]). Damit ist natürlich gemeint, dass die Thora und die Gebote in der messianischen Zeit nicht mehr gelten werden [2]). Auch im tannaitischen Midrasch lesen wir: „Denn die Thora wird schliesslich dereinst in Vergessenheit gerathen" [3]). Diese Sprüche sind wohl auf die vormessianische Jahreswoche anzuwenden. Bei der unvergleichlichen Liebe, welche die Tannaiten zum Thora-Studium gehabt haben, wäre es geradezu unnatürlich, wenn sie unter den schrecklichen Leiden der vormessianischen Zeit nicht auch das Abhandenkommen der Thora mitgezählt hätten. Dass aber auch dieser Zug, ebenso wie die ganze prägnantere Form des חבלו של משיח, nicht bis in die vorhadrianische Zeit zurückgeht, dafür liefern uns den besten Beweis zwei sehr interessante ältere Stellen, die in dieser Hinsicht geradezu als entscheidend betrachtet werden müssen.

Es handelt sich um die Frage, wie ein Mensch den Leiden der vormessianischen Zeit entgehen kann. Die erste Stelle, welche eine Antwort auf diese Frage enthält, ist eine Baraitha, welche folgendermassen lautet: Den R. Eliezer (ben Hyrcanus, vorhadrianisch) fragten seine Schüler: „Was soll ein Mensch thun, um von den Leiden, der vormessianischen Zeit gerettet zu werden?" Darauf anwortete Eliezer: „Er möge sich mit der Thorah und mit der Wohlthätigkeit beschäftigen" [4]). In der zweiten, im tannaitischen Midrasch enthaltenen Stelle lesen wir folgendes: „R. Elieser sagt: Wenn ihr den Sabbath beobachten werdet, werdet ihr von drei Strafgerichten פורענות gerettet werden: von den Leiden der vormessianischen Zeit, von dem Tage Gog und Magog's und vom grossen Gerichtstage (d. h. vom jüngsten Gericht)" [5]). Wenn die Beobachtung des Sabbath noch hart vor der Messiasankunft

---

[1]) Sabbath 151 b. [2]) Ferdinand Weber's Deutung dieses Spruches (System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, S. 362) erscheint uns zu gekünstelt [3]) שסוף התורה עתידה להשתכח. Mechiltha, Tractat Pischa, cap. 12 (ed. Friedmann 13 a oben). [4]) Sanhedrin 98 a. [5]) Dieser Spruch Eliezers ist in zwei nebeneinander stehenden Versionen erhalten: in Mechiltha Beschallach, cap. 4 g. Ende (ed. Friedmann 50 b) beginnt er mit den Worten רבי אֱלִעֶזֶר אומר אם תזכו לשמור את השבת. Dagegen beginnt er in Mechiltha Beschallach, cap. 5 (ed. Friedmann 51 a) mit den Worten: רבי אֱלִיעֶזֶר אומר אם תשמרו שבת זו. Im Uebrigen stimmen beide Stellen wörtlich überein. Aus diesem alten tannaitischen Satze ist wohl der spätere Bar Qappara's ent-

solche wunderbare Kraft besitzt, so wird er wohl niemals abgeschafft werden. Und ausdrücklich wird gesagt, dass auch der Tempel und die Opfer in alle Ewigkeit fortdauern werden [1]).

Es ist also klar, dass die vorhadrianischen Tannaiten weder das Abhandenkommen des Thorah-Studiums, noch die Abschaffung der in der Thora enthaltenen Gebote mit der vormessianischen Leidenszeit in Zusammenhang brachten. Nur die furchtbaren Verfolgungen der Thora-Lehrer nach dem Falle Bethar's, vor welchen sogar ein Mann wie R. Jose ben Qisma zurückschreckte, konnten diesen wehmüthigen Zug, das zeitweilige Verschwinden der Thora von Israel, dem äusserst düsteren Bilde der messianischen Leidenszeit beifügen, um es dadurch noch düsterer zu gestalten.

---

standen. Er lautet: „Wer das Gesetz der drei Sabbath-Mahlzeiten beobachtet, wird von drei Strafgerichten gerettet werden: von den Leiden der vormessianischen Zeit, von der Strafe der Hölle und von den Kriegen Gog und Magog's" (Sabbath 118 a).

[1]) Siphrê, Numeri § 92 (ed. Friedmann 25 b).

VI.

Elia, der Vorläufer des Messias.

Wir haben schon im vorigen Kapitel gesehen, dass die Controversen und Streitigkeiten verschiedener tannaitischer Schulen die Befürchtung hervorgerufen haben, es könnte eine Zeit kommen, in der man nicht mehr eine präcise unumstrittene Halachah besitzen wird. Diese Befürchtung fand ihren Ausdruck in der ersten Baraitha des zur Zeit des Patriarchen Gamliel II. entstandenen Tractates Edujoth. Die letzte Mischnah dieses Tractats, vom Enkelsohn Gamliel's redigirt, blickt viel optimistischer in die Zukunft. Auf Grund von Maleachi, III, 23—24, bestand schon längst [1]) der weitverbreitete Glaube, dass der Prophet Elia — dieser grosse Eiferer und Wunderthäter, der lebendig im feurigen Wagen, getragen von feurigen Rossen, in den Himmel fuhr, ohne den Tod zu kosten — alle Zweifel auf religiösem oder sogar auf juristischem Gebiete lösen werde, dass er alles Unklare deutlich machen und alles Dunkle aufhellen werde [2]). Daher kommt es, dass schon in der Mischnah, wenn eine Frage auftaucht, die unlösbar ist, z. B. wenn zwei um Geld sich streiten, wobei ein Zweifel obwaltet, wem es gehört, oder wenn Gold- und Glas-Gefässe gefunden wurden und ihr Eigenthümer unbekannt ist, das Urtheil der Tannaiten lautet: „Es soll liegen bleiben bis Elia kommen wird" [3]); oder „man soll es nicht berühren, bis Elia kommen wird" [4]). Daher kommt es, dass in einer Baraitha Folgendes zu lesen ist: „R. Jehudah, (ein

---

[1]) Vgl. Ben Sira XLVIII, 10 ff; Marcus IX, 12. [2]) Alles, was in der hebräischen Litteratur aller Zeiten über Elias zu finden ist, hat mit erstaunlichem Fleiss und grosser Sachkenntnis der rühmlichst bekannte Agadah-Forscher M. Friedmann in Wien in seiner ausführlichen hebräischen Einleitung zu סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא (תרס״א) (Wien 1902, pp. 2—44) gesammelt.
[3]) Baba Mesi'a I, 8 (20 a); III, 4 (37 a). Baraitha: Menachoth 63 a.
[4]) Mischnah Baba Mesi'a II, 10 (29 b).

jüngerer Schüler Akiba's), sagt: „Diesen Abschnitt (Ezechiel XLV) wird Elia dereinst interpretieren" [1]). Eine interessante alte halachische Baraitha zeigt deutlich, wie feste Wurzeln der Glaube an die Wiederkunft Elia's und an seinen Beruf, religiöse Zweifel zu beseitigen, im jüdischen Volke geschlagen hat: „Wenn der 14. (Nisan) am Sabbath fällt, so schafft man Alles vor dem Sabbath weg und man verbrennt unreine, zweifelhafte (תלויות) und reine Hebe etc.; so lehrt Eliezer ben Jehudah aus Barthotha im Namen R. Josua's (vorhadrianisch). Da sagten (die anderen Gelehrten) zu ihm: „Man soll doch die reine (Hebe) nicht verbrennen, denn es können sich Leute finden, die sie (noch vor Eintritt des Passahfestes) essen würden" etc. Da sagte er zu ihnen: „Eurer Ansicht gemäss sollte man auch die zweifelhafte (Hebe) nicht verbrennen, denn vielleicht kommt Elia und erklärt sie für rein". Da sprachen sie zu ihm: „Israel ist schon versichert, dass Elia weder an den Rüsttagen der Sabbathe (d. h. an Freitagen), noch an den der Festtage kommen wird, wegen der Belästigung (מפני הטורח, d. h. um die Israeliten an den Vorbereitungen zu den Feiertagen nicht zu stören)" [2]). Ebenso fragt R. Jose (ein jüngerer Schüler Akiba's): „Wie können wir sogar zweifelhafte (Hebe) mit den unreinen verbrennen? Vielleicht kommt Elia und erklärt sie für rein!" [3]). Hier haben wir vor uns nicht irgend eine agadische Homilie, welche gewöhnlich sehr lax ist und worin die Tannaiten mit grosser Willkür verfahren, sondern halachische Entscheidungen, welche, nach thalmudischer Auffassung, von grosser Wichtigkeit sind. Daher hat für uns die feste Ueberzeugung von der Wiederkehr Elia's und dessen Entscheidungsberuf, welche aus diesen Baraithoth spricht, eine eminente Bedeutung [4]).

Die Hauptstelle über Elia's Sendung zur messianischen Zeit ist die schon erwähnte Mischna Edujoth, welche folgendermassen lautet: „R. Josua sagte: Ich habe eine Tradition von R. Jochanan ben Zakkai, der sie von seinem Lehrer (Hillel) gehört hat, und sein Lehrer von seinem Lehrer als eine Halachah des Moses vom Sinai, dass Elia nicht kommt, um [überhaupt Familien] für unrein oder rein zu erklären und um [überhaupt] zu entfernen

---

[1]) Menachoth 45 a. [2]) Pesachim 13 a. Der letzte Satz findet sich auch in 'Erubin 43 b. [3]) Pesachim 20 b. [4]) Vgl. Ferdinand Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, S. 337 ff.

(d. h. auszustossen) und nahezubringen (d. h. dem jüdischen Volke einzuverleiben), sondern [blos] um diejenigen zu entfernen, die gewaltsam (d. h. auf unrechtmässige Weise) nahegebracht wurden, und diejenigen nahezubringen, die gewaltsam ausgestossen wurden. Es gab eine Familie Beth-Haseriphah in Transjordanien und Ben-Zion hat sie gewaltsam entfernt; es gab noch eine andere [Familie] und Ben-Zion hat sie gewaltsam nahegebracht [1]): solcher [Familien] wegen wird Elia kommen, um sie für rein oder unrein zu erklären, um zu entfernen oder nahezubringen. R. Jehuda [ben Bathyra] [2]) sagt: [Elia kommt bloss] um nahezubringen, aber nicht um zu entfernen. R. Ismael [3]) sagt: Um die Streitigkeiten zu schlichten. Und die [anderen] Gelehrten sagen: Weder nahezubringen, noch zu entfernen, sondern um Frieden in der Welt zu stiften, denn es ist gesagt worden (Maleachi, III, 23—24): ‚Für wahr, ich sende euch den Propheten Elia bevor der grosse und furchtbare Tag Gottes hereinbricht. Und er wird die Väter mit den Söhnen und die Söhne mit den Vätern aussöhnen“ [4]).

Damit uns die Anspielungen auf die Reinigung der Familien klarer werden, wollen wir hier noch eine Baraitha anführen: „Die Bastarde und die Nethinim (die Tempelsklaven) [5]) werden in der messianischen Zukunft rein werden (d. h. die Verschwägerung mit ihnen wird den Israeliten gestattet werden); so nach Ansicht des R. Jose (nachhadrianisch). R. Meir sagt: Sie werden nicht rein werden. Da sprach R. Jose zu ihm: Es ist doch schon gesagt worden (Ezechiel, XXXVI, 25): „Und ich werde reines Wasser über euch sprengen und ihr werdet rein werden“. Da sprach R. Meir zu ihm: Wenn er (der Schriftvers) sagt (ibid.): „Von allen euren Unreinheiten und von allen euren Götzen“, [so bedeutet das:] aber nicht vom Bastardswesen (ממזרות). Da sprach R. Jose zu ihm: Wenn er sagt (ibid.): „Ich werde euch reinigen, so darf man be-

[1]) Der letzte Satz findet sich auch in Qidduschin 71 a. Einige Mischnah-Ausgaben haben statt בן ציון בזרוע (respect. וקירבה) וריחקה die Leseart: וריחקוה בני ציון בזרוע (וקירבוה). Beide Lesearten scheinen uns corrumpiert zu sein vom hebräischen Namen der hasmonäischen Königin Salomea Alexandra: שלמינון, da dieser Name auch in den corrumpirten Formen: שלמתו (Koheleth r. s. v טובה חכמה) שלמצה (Levit. r., cap. 35), שלמצו (Siphra Bechuqothai, cap. 1, ed. Weiss 110 b) und שלמציון (Schürer I [3], 287) vorkommt. [2]) So zu ergänzen nach Friedmann's Einleitung zu „Seder Elijahu“, pp. 23—24. [3]) Nach der richtigen Leseart des ראב״ד statt Simon [4]) Edujoth VIII, 7 (Ende des Tractates). [5]) Vgl. Josua IX, 3—27. S. Levy III, 457 a.

haupten: auch vom Bastardswesen“ [1]). Dass diese Function der Läuterung der aus Mischehen hervorgegangenen Geschlechter, ebenso wie die Reinerklärung der aus der Verschwägerung mit Israeliten ausgeschlossenen Völker dem Propheten Elia als dem Vorläufer des Messias zukommt, erhellt aus dem an diese Baraitha sich anschliessenden Ausspruch des Amoräers Jehudah, den er im Namen des ältesten Amoräers Samuel tradiert [2]). Schon nach Ben-Sira besteht die Aufgabe Elia's im καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ [3]). Und wenn man diese Function Elia's mit seiner Aufgabe, alle religiöse Streitigkeiten zu schlichten, in Zusammenhang bringt, so bekommt die Mischnah in Edujoth ihren guten Sinn. Elia kommt, um diejenigen, welche auf unrechtmässige Weise aus der israelitischen Gemeinde ausgeschlossen wurden, ihrem Volke nahezubringen (nach Jehudah ben Bathyra), oder auch um die Unwürdigen auszustossen (nach Josua) [4]), um die tannaitischen Streitigkeiten zu schlichten (nach Ismael) oder aber (nach den anderen Gelehrten) um überhaupt Frieden in der Welt zu stiften. Alles das gehört zur Mission des grossen Vorläufers des Messias: der grosse Eiferer, der rachsüchtige Prophet, der 450 Baalspriester hinschlachten liess, wird in der messianischen Zeit zum Friedensengel und zum versöhnenden Geist des ganzen Volkes, oder aber zum Läuterer, der alles Unrecht und allen Zweifel aus der Welt zu schaffen berufen ist.

Elia hat aber noch andere Functionen. Drei Sachen wird Elia in der messianischen Zukunft Israel zurückbringen: die Schale mit dem Manna [5]), die Schale mit dem Lustrationswasser und die Schale mit dem Salböl. Manche sagen: auch den Aharonsstab mit seinen Mandeln und Blumen [6]), denn es ist gesagt worden (Numeri, XVII, 25): „Bringe den Stab Aharons zurück“ [7]).

Mit der Salböl-Schale hat es ihr eigenes Bewandtniss. Sie datiert noch von der Zeit der Wüstenwanderung. Sie enthielt da-

[1]) Qidduschin 72 b. Etwas abweichend und weniger correct Thoseph ta Qidduschin V, 4. [2]) Qidduschin, ibid. [3]) Jesus Siracida XLVIII, 11. In dem vor einigen Jahren aufgefundenen hebräischen [Original?]-Text des Ben Sira lautet dieser Halbvers: ולהכין ש[בטי ישרא]ל [4]) S. Friedmann's Einleitung zu „Seder Elijahu“, S. 23, Anm. 2. [5]) Dass das Manna im messianischen Zeitalter wieder vom Himmel herabkommen und für Israel wieder als Nahrung dienen wird, finden wir auch in der syrischen Baruch-Apokalypse XXIX, 5—8 [6]) Vgl. Numeri XVII, 23. Dieser wunderbare Stab soll (nach Numeri rabbah, cap. 18 und Thana dibei Elijahu zuta, cap. 21) dem Messias als Scepter dienen. [7]) Mechiltha, Tractat Wajissa', cap. 5 (ed. Friedmann 51 b).

mals blos 12 Log (ein ziemlich kleines Maas), und doch salbte man aus ihr das Bundeszelt und seine Gefässe, Aharon und seine Kinder und eine ganze Reihe von Hohenpriestern und Königen zur Zeit des ersten Tempels; trotz dessen blieb das Salböl dieser Schale unvermindert für die Zukunft, denn mit diesem Oel wird auch noch der Messias gesalbt werden [1]). Und derselbe Elia, der diese wunderbare Schale zurückbringt, wird wohl selbst mit diesem Oele den Messias salben. Dass wissen wir aus einer sehr beglaubigten nichtrabbinischen Quelle [2]). Denn nach verschiedenen thalmudischen Ueberlieferungen ist Elia auch Hoherpriester, nicht bloss Prophet, sodass er im rabbinischen Schriftthum mit Pinehas, dem Enkelsohne Aharons, identificiert und כהן צדק (oder auch מלכי צדק) genannt wird [3]). Die Hohenpriester und die Propheten pflegten die Könige zu salben. Der weltliche und geistige König Messias (מלך המשיח) wird durch den Propheten und Hohenpriester Elia gesalbt werden.

In manchen Baraithoth ist die Rede davon, dass Elia an der Wiederbelebung der Todten zur Zeit der Auferstehung teilnehmen wird [4]). Allein die Auferstehung gehört schon in den Bereich der jüdischen Eschatologie, und wir wollen uns hier ausschliesslich mit der jüdischen Messianologie befassen.

Was seine eigentliche Mission als Verkünder des Messias anbetrifft, so ist von ihr im tannaitischen Zeitalter so gut wie gar nicht die Rede. Es ist nur ausdrücklich gesagt, dass Elia einen Tag vor dem Sohne Davids kommen müsse [5]). Er soll, wie es scheint, vom Berge Karmel her, der in seiner irdischen Laufbahn

---

[1]) Kerithoth 5 ab; Horajoth 11 b; Siphra Saw, cap. 1, § 9 (ed. Weiss 41a). Mein verehrter Lehrer, Herr Professor C. Bezold, macht mich darauf aufmerksam, dass diese Wunder, obwohl etwas verschieden, auch im äthiopischen „Kebra nagast", cap. 98, erwähnt werden. [2]) Zum ersten Mal finden wir diese Function des Elia bei Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone Judaeo (cap. 8 g. Ende und cap. 49), wo Tryphon die Salbung des Messias durch Elia als eine in jüdischen Kreisen herrschende Ansicht hinstellt und sie als Beweis gegen die Messianität Christi ausspielt. Darauf hat schon mit Nachdruck James Drummond (The Jewish Messiah, p. 222) hingewiesen. Vgl. auch Hühn, Die messianischen Weissagungen, I, 115, bes. Anm. 3. [3]) Ausführliches über dieses Problem s. Dalman, Der leidende und sterbende Messias, S. 7—11, und Friedmann, Einleitung. pp. 6—11. [4]) Sotah 49 b (in einigen Mischna- und Talmud-Ausgaben auch Mischnah Sotah IX, 15). Vgl. Drummond, The Jewish Messiah, p. 224. Ausführlicher im jerusalem. Talmud Scheqalim III, 3 (g. Ende des Abschnitts). [5]) Erubin 43 ab.

eine so hervorragende Rolle gespielt hat, die Ankunft des Messias verkünden [1]). Wir haben schon gesehen, dass in tannaitischen Kreisen der Glaube allgemein war, er werde weder am Sabbath, noch an irgend einem Festtage, und nicht einmal an den Rüsttagen derselben kommen [2]). In der nachtannatischen Zeit wurden seine Ankunft und seine Messiasverkündung mit einer ganzen Reihe von Legenden und Wundermärchen ausgeschmückt [3]). Diese Märchen sind manchmal wunderschön. Sie sind hoch poetisch, schwungvoll, und machen der üppigen und blumenreichen orientalischen Phantasie alle Ehre. Allein sie stammen nicht aus dem Kreise der alten ursprünglichen Volkssagen und der weit verbreiteten messianischen Vorstellungen, die in der jüdischen Apocalyptik der letzten zwei vorchristlichen Jahrhunderte und der ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderte ihre Verbreitung fanden, und deshalb sind sie von weit geringerem historischen Interesse, als die messianischen Vorstellungen der Tannaiten, deren Entstehungszeit mit der der jüdischen Apocalyptik zusammenfällt.

---

[1]) Jerus. Talmud, Pesachim III, 6. Vgl. Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone Judaeo, cap. 8 g. Ende. [2]) 'Erubin 43 b; Pesachim 13 a. [3]) Kurz zusammengefasst bei Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, pp. 196—201. Ausführlich bei Friedmann in der mehrmals citierten Einleitung, pp. 2—44.

VII.

Der Name und die Person des Messias.

Es ist schon längst bemerkt worden, dass die biblischen und die nachbiblischen messianischen Stellen sich in einem Puncte von einander scharf unterscheiden. In der biblischen Messianologie bilden den Schwerpunct die Erlösung des jüdischen Volkes und die Verbreitung der Idee der Gotteseinheit und der Gerechtigkeit. Der Messias selbst wird oft gar nicht erwähnt; und ist auch da und dort von ihm die Rede, so spielt er doch nicht die hervorragende und umfassende Rolle, wie in der späteren Zeit. Nicht einmal das Wort מָשִׁיחַ in dem Sinne, in welchem es vom zweiten vorchristlichen Jahrhundert an gebraucht wird, kommt in Alten Testament vor [1]). Ganz anders verhält es sich mit der Messianologie der nachbiblischen Zeit. Hier tritt der Messias in den vordergrund, er wird das Centrum alles zukünftigen Geschehens, von ihm geht fast Alles aus und mit seinem Namen wird das ganze Zeitalter als ימות המשיח bezeichnet [2]). Diese Hervorhebung der Person des Messias geschieht schon im tannaitischen Zeitalter mit starkem Nachdruck. Allein auch hier ist eine regelmässige Entwickelung nicht zu verkennen. Wenn man die ausführlichsten Schilderungen eines jeden Schrittes, einer jeden Eigenschaft des Messias, welche geradezu ins Grenzenlose gehen, in der nachtannaitischen Epoche verfolgt; wenn man die Unzahl der die Person des Messias betreffenden Mythen, welche in allen nachtannaitischen Jahrhunderten bis auf die Kreuzzüge wie Pilze aus dem Boden schiessen, in Betracht zieht, so muss man sagen, dass, im Vergleiche mit dieser üppigen Phantasterei, die auf die Person des Messias sich beziehenden Sätze der Tannaiten fast ebenso spärlich und einfach sind, wie die des Alten Testamentes.

---

[1]) S. Eugen Hühn, Die messianischen Weissagungen, S. 2. [2]) David Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, pp. 202—203.

Das kommt davon, weil auch die tannaitischen Sätze grösstentheils noch ursprünglich hervorquellen. Denn die ursprünglichen mythischen Vorstellungen sind immer einfach und gering an Zahl. Erst dank einer längeren Entwickelung werden sie üppiger ausgestaltet, schwungvoller, poetischer, aber sie verlieren an Ursprünglichkeit nnd Einfachheit. Im tannaitischen Zeitalter gab es noch weder eine Vorstellung von einem leidenden, noch von einem präexistierenden Messias. Mächtiger König und moralischer Uebermensch, politischer und geistiger Führer des jüdischen Volkes im besondern und der ganzen Menschheit im allgemeinen — das, und bloss das, ist der tannaitische Messias.

Bevor wir zur Anführung der tannaitischen Aussprüche über den Namen und die Person des Messias schreiten, wollen wir noch Eines bemerken: von einem Gottesreich auf Erden ohne den idealen König, d. h. von einem messianischen Reich ohne Messias, wie es im Altem Testament und auch in den Apocryphen und Pseudepigraphen vorkommt [1]), haben die Tannaiten Nichts gewusst. Die von James Drummond [2]) angeführten Worte des Jochanan ben Thoretha zu Akiba: „Akiba, Gräser werden bereits auf deinen Kinnbacken wachsen (d. h. du wirst längst begraben sein), und noch immer wird der Sohn Davids nicht eingetroffen sein", — sind nicht, wie Drummond meint, ein Beweis, dass Jochanan ben Thoretha sich die Zukunft Israels auch ohne einen Messias denken konnte; sondern es sind einfach, wie es aus dem ganzen Zusammenhang hervorgeht [3]), Worte des Tadels, speziell gegen Akiba's Glaube an die Messianität Bar-Kochba's gerichtet. Der zweite von Drummond angeführte Satz des R. Hillel [4]) ist amoräisch und gehört einer Zeit an, in der man den Glauben an die Ankunft des Messias nach Möglichkeit abschwächen wollte [5]). Dagegen hat noch sogar Jehudah I. die religiöse Satzung festgestellt, dass derjenige, welcher das [davidische] Königthum (מלכות, d. h. den Satz: „Und den Thron David's richte bald auf in seiner Mitte") in בונה ירושלים (d. i. in der 14. Benediction des „Achtzehngebetes") nicht erwähnt hat, der hat seine [religiöse] Pflicht nicht erfüllt" [6]). Der Messias und sein da-

---

[1]) Dies hat James Drummond in einem besonderen Kapitel, betitelt: „Conception of the ideal kingdom without a Messiah" (The Jewish Messiah, pp. 226—273) nachgewiesen. [2]) Ibid, pp. 272—273. [3]) Jerusal. Talmud, Tha'anith IV, 5. [4]) The Jewish Messiah, p. 273. [5]) S. oben Kapitel I, S. 13—14. [6]) Berachoth 49 b.

vidisches Königthum sind also ein integrierender Bestandteil der tannaitischen Messianologie.

Wir wenden uns nun zum Namen des Messias. Mit ihm hat es im rabbinischen Schriftthum sein eigenes Bewandtniss. Eine merkwürdige Baraitha lehrt Folgendes: „Sieben Dinge sind vor der Schöpfung der Welt erschaffen worden, nämlich: die Thorah und die Busse, das Paradies und die Hölle, der Thron der [göttlichen] Herrlichkeit, der Tempel und der Name des Messias. Die Thorah — denn es steht geschrieben... [1]). Der Name des Messias — denn es steht geschrieben (Ps. LXXII, 17): „Sein Name wird ewig währen; vor der Sonne entspross sein Name" [2]). Wie dieser Name lautet, ist in der Baraitha nicht gesagt. Aus dieser Stelle die Präexistenz des Namens des Messias folgern zu wollen, ist ein Nonsens; wozu sollte denn der Name dienen, wenn der Messias selbst noch nicht da war? Denn von der Präexistenz des Messias selbst ist im tannaitischen Schriftthum nirgends die Rede. Es bleibt uns also nichts Anderes übrig, als die schon von Maurice Vernes [3]) und M. Friedmann [4]) vermuthete Erklärung anzunehmen, nach welcher unter dem שמו של משיח der Begriff des Messias zu verstehen sei. Es ist, präciser ausgedrückt, die Idee der Erlösung durch den Messias. Diese Idee ist präexistent, das jüdische Volk ist prädestiniert, einen Messias zu haben und durch ihn erlöst zu werden. Dass diese Deutung des Wortes שמו של משיח den Talmudisten nicht unbekannt war, erhellt aus einer Stelle im palästinensischen Midrasch Rabbah, wo gesagt wird, dass es „in der göttlichen Absicht lag (שעלה במחשבה להבראות), den Namen des Messias zu schaffen" [5]). Auf diese vorweltliche Präexistenz weist, wie es scheint, auch folgende Baraitha hin: „Die aus der Schule Ismaels (nachhadrianisch) lehrten: Als Belohnung für drei ראשון (d. h. Feiertage), bei deren Verordnung in Levit. XXIII, 7, 35 u. 40 das Wort ראשון vorkommt) wurden sie (die Israeliten) der drei ראשון (d. h. der drei Ereignisse, bei

---

[1]) Es folgen die biblischen Belegstellen für ein jedes dieser sieben Dinge. Vielleicht gehören diese Belege nicht zur Baraitha, denn statt des älteren שנאמר („denn es ist gesagt worden") werden die Bibelstellen hier durch דכתיב („denn es steht geschrieben") eingeleitet. [2]) Pesachim 54 a; Nedarim 39 b. Genau ebenso in den Bilderreden des Buches Henoch XLVIII, 3. Vgl. auch Targum Pseudo-Jonathan zu Zacharijah IV, 7. [3]) Histoire des idées messianiques, pp. 268—269 et p. 281, note 1. [4]) Einleitung zu „Seder Elijahu", S. 114. [5]) Genesis rabbah, cap. 1.

welchen auch das Wort ראשון vorkommt) gewürdigt, nämiich: der Vernichtung der Nachkommen Esau's, der [Wieder]-Erbauung des Tempels und des Namens des Messias[1]...., denn est steht geschrieben (Jesajah XLI, 27): ‚Der Erste (ראשון) in Zion [verkündet]: da sind sie' (die zurückgekehrten Kinder Zions)" [2]). Dies kann nichts Anderes bedeuten, als dass die Idee eines Messias, ebenso wie die noch bevorstehende Vernichtung Esau's (d. h. Edom-Roms) [3]) und der künftige Tempelbau [4]), vorweltlich prädestiniert ist (der Messiasname ist „der Erste"); und durch die Beobachtung der Feiertage haben sich die Israeliten dieser Messiasidee würdig gezeigt.

Eigentliche Namen für den Messias kennt das tannaitische Zeitalter ebenso wenige, wie das nachtannaitische deren viele kennt. Der einzige feststehende und am häufigsten wiederkehrende Name (jedoch im vorhadrianischen Zeitalter viel seltener, als im nachhadrianischen) ist „der Sohn David's" (בן דוד). Er kommt oft nicht bloss als Beiname vor, sondern geradezu als Eigennahme. Eine sehr junge jerusalemische Baraitha [5]) nennt ihn nicht „Ben-David", sondern einfach David [6]). Allein dieser Name kommt im tannaitischen Zeitalter nur dieses einzige Mal vor. Geläufig hingegen scheint der Beiname „Erlöser, Heiland" (גואל) gewesen zu sein, denn er kommt schon in der ersten Benediction des „Achtzehngebetes" vor; aber dieser Beiname kommt schon im Alten Testament vor (Jesajah LIX, 20). Die übrigen Messiasnamen aus tannaitischer Zeit rühren von einzelnen Tannaiten her, die, sich auf irgend einem Bibelvers stützend, dem Messias irgend eine zufällige, nur diesen Einzelpersonen und deren Schülern geläufige Benennung gaben. Solcher Art ist, z. B., folgender Name: „R. Jose der Galiläer (vorhadrianisch) sagt: Auch der Name des Messias ist „Friede" (שלום), denn es ist gesagt worden (Jesajah IX, 5): „Vater der Ewigkeit, Fürst des Friedens" [6]). Niemals wurde dieser Name in der jüdischen Litteratur geläufig. Er war und blieb die persönliche zufällige Construction Jose des Galiläers. Noch weniger Anerkennung

---

[1]) Es folgen die biblischen Belegstellen für die Vernichtung Esau's und den Wiederaufbau des Tempels. [2]) Pesachim 5 a. [3]) S. Levy III, 707 b (s. v. עֵשָׂו). [4]) Der Tempel zählt auch zu den sieben präexistenten Dingen der vorigen Baraitha. [5]) Jerus. Berachoth, cap. II, IV. [6]) Dieselbe Ansicht wird Sanhedrin 99 a im Namen des Halbtannaiten Rab tradiert [7]) Derekh erez zuta, cap. 11 (das sogenannte „Kapitel über den Frieden" פרק השלום).

und Verbreitung fand ein zweiter Name des Messias: „R. Jehudah [1]) interpretierte (Zacharijah IX, 12): ‚Ein Vortrag. Das Wort Gottes ist im Lande Chadrakh (חדרך) und Damaskus ist seine Ruhestätte. Denn Gott richtet sein Auge auf die Menschen und auf alle Stämme Israels': חדרך ist der Messias, welcher „streng" (חד) gegen die Völker der Welt, aber mild (רך) gegen Israel sein wird" [2]). Aber diese gekünstelte Interpretation ist sofort zurückgewiesen worden durch einen älteren vorhadrianischen Tannaiten Namens Jose, der Sohn der Damascenerin [3]), der ihn derb zurechtwies, indem er ihm zurief: „Gelehrtensohn (ברבי)! Warum willst du uns die Schriftverse verdrehen? Ich rufe Himmel und Erde als Zeugen an, dass ich aus Damaskus bin und dass es dort einen Ort Namens Chadrakh giebt" [4]). Diese Stelle ist deshalb so interessant, weil sie uns zeigt, wie willkürlich und grundlos manche Ableitung des Messiasnamens schon im vorhadrianischen tannaitischen Zeitalter gewesen ist. Noch viel schlimmer steht es mit den von den Amoräern abgeleiteten Namen. Die ganze Reihe der in einer bekannten thalmudischen Stelle [5]) aufgezählten Messiasnamen beruht lediglich auf Wortspielereien: die Schule des R. Schela nennt ihn Schiloh, die Schule des R. Chanina nennt ihn Chaninah, die Schule des R. Jannai nennt ihn Jinnon, die Rabbinen nennen ihn „der Aussätzige aus der Schule Rabb i's". Jede Schule wählt für den Messias eine an den Namen ihres Oberhauptes anklingende Benennung. Nur ein einziger Name kommt hier vor, der als die Ansicht Einiger (ויש אומרים) überliefert wird und in kein Wortspiel ausklingt. Deshalb ist dieser Messiasname von grösserer Bedeutung und vielleicht ist er auch älteren Datums.

---

[1]) Der jüngere Schüler Akiba's, dessen Wirkungszeit in die nachhadrianisehe Periode fällt. Jedoch scheint er diesen Satz noch als Schüler vorgetragen zu haben, denn Jose, der Sohn der Damascenerin, ist vorhadrianisch (Bacher, Agadah der Tannaiten I, 293), und dieser tadelt seine Deutung mit derben Worten und nennt ihn „Gelehrtensohn" (ברבי). Er war also noch Schüler. [2]) Siphrê Deuteron. § 1 (ed. Friedmann 65 a). [3]) יוסי בן דורמסקית Seine Mutter soll eine Proselytin aus Damaskus gewesen sein. דורמסקית ist dem syrischen Adj. דַּרמסוּקָיָא nachgebildet. [4]) Siphrê a. a O. In Pesiqtha (ed. Buber 143 a) kommt dieselbe Controverse vor, nur wird dort behauptet, dass Chadrakh eine Oertlichkeit sei, nicht seitens Jose's, des Sohnes der Damascenerin (was viel passender ist), sondern seitens Nechemijah's, des gewöhnlichen Controversisten des Jehuda (vgl. Bacher I, 394—395). [5]) Sanhedrin 98 b.

Es ist der Name Menachem ben Chizqijah, der symbolisch aufgefasst werden muss: der Messias ist „der Tröster, der Sohn des Chizqijah", auf Grund des Bibelverses (Threm. I, 16): „Denn fern ist von mir der Tröster (מנחם), der meine Seele erquicken soll"[1]). Die symbolische Bedeutung des Namens „Menachem" ist ganz klar, denn der Volkserlöser ist auch Volkströster (nach Jesajah XL, 1). Aber warum heisst er Sohn Chizqijah's? — Hier sind noch die Spuren eines früheren richtigeren Verständnisses für die Prophezeiungen Jesajah's, als man noch die messianischen Abschnitte dieses Propheten auf Chizqijah anwendete, zu erkennen[2]). Die letzten Nachklänge dieser einst weitverbreiteten Meinung hören wir in der folgenden Homilie[3]) eines jüngeren Zeitgenossen Jehudah's des Ersten: „(Jesajah IX, 6): ‚Zur Vermehrung (לְםַרְבֵּה) der Herrschaft und zum Frieden ohne Ende'. R. Thanchum sagt: Bar-Qappara predigte in Sepphoris: Warum ist jedes „Mem" in der Mitte eines Wortes offen (ein gewöhnliches מ), dieses „Mem" (im Worte לםרבה) aber geschlossen (d. h. es steht in der Mitte des Wortes ein „Mem finale")? Gott wollte Chizqijah zum Messias und Sancherib zum Gog und Magog machen. Da sprach die [göttliche] Eigenschaft der Gerechtigkeit (מדת הדין) vor Gott: ‚Herr der Welt! Wenn du den David, Israels König, der soviele Hymnen und Lobgesänge auf dich angestimmt hat, nicht zum Messias gemacht hast, wie willst du den Chizqijah, der trotz aller dieser Wunder, die du für ihn erwiesen hast, dir keine Hymne angestimmt hat, zum Messias machen? Deshalb wurde hier das Mem geschlossen. Da begann die Erde vor ihm (vor Gott) zu sprechen: „Herr der Welt! Ich stimme dir eine Hymne an Stelle dieses Gerechten (d. h. des Chizqijah) an und du mache ihn zum Messias" —; und sie begann eine Hymne vor Ihm zu singen, denn es ist gesagt worden (Jesajah, XXIV, 16): ‚Vom Saume der Erde vernahmen wir

---

[1]) Sanhedrin ibid. Ebenso jerusal. Talmud, Berachoth II, IV, Echah rabbathi zu I, 16 (s. v. על אלה). Menachem als Messiasname kommt häufig vor und von ihm wurde in späterer Zeit der gleichbedeutende Name „Nechemja" gebildet. [2]) Noch zur Zeit des Justinus Martyr beharrten die Juden in der Meinung, dass ein Theil der messianischen Weissagungen Jesajah's (z. B. cap. XII) sich auf Chizqijah bezieht (Dialog. cum Tryphone Judaeo, cap. 43, 67, 68, 71, 77). Auch die oben Kap. 1 angeführte Meinung des Amoräers R. Hillel, „die Israeliten haben keinen Messias mehr, denn sie haben ihn schon in den Tagen Chizqijah's genossen", entstammt wohl dieser älteren Ansicht. [3]) Sanhedrin 94 a.

Lobgesänge: Herrlichkeit für den Gerechten (צבי לצדיק)'. Da sprach der Weltgeist vor ihm: „Herr der Welt! Thue diesem Gerechten seinen Willen“ [1]). Da ertönte eine himmlische Stimme (בת קול), die da ausrief: „Das ist mein Geheimniss, das ist mein Geheimniss (רזי לי רזי לי)'. Darauf rief der Prophet: „Wehe mir, wehe mir! Wie lange [wird Israel noch auf seine Erlösung warten]?“ Da ertönte eine himmlische Stimme, die da ausrief: „Solange die Treulosen treulos handeln und bis auch an den Treulosen Treulosigkeit geübt werden wird“ [2]).

Aus diesem sehr interessanten „Midrasch“ ist ersichtlich, dass die richtige Interpretation der messianischen Stellen in Jesajah sogar in der spätesten tannaitischen Zeit zwar verdunkelt, aber doch nicht ganz unbekannt war [3]). Wir glauben daher mit grosser Wahrscheinlichkeit behaupten zu können, dass in dem von uns bereits im ersten Kapitel angeführten Satze Jochanan ben Zakkai's: „Haltet einen Thron bereit für Chizqijah, den König von Jehudah, der da kommt“ [4]) eine Anspielung auf die nahe bevorstehende Ankunft des Messias, nicht auf den Patriarchen R. Gamliel, wie Levy [5]) behauptet, zu finden ist.

Von der Idee und dem Namen des Messias wenden wir uns nun zu dessen Person.

Nichts die menschliche Natur Uebersteigendes ist in der in den authentischen Quellen aus dem tannaitischen Zeitalter gegebenen Charakteristik der Person und Eigenschaften des Messias zu finden. Wohl übersteigen seine Fähigkeiten und Leistungen das gewöhnliche Maass der menschlichen Kräfte. Allein Wunder thun können ja auch andere Gerechte und Fromme, und im messianischen Zeitalter wird ja das Uebernatürliche geradezu zur Regel, ich möchte fast sagen: zur Natur werden. Die Wunder des Propheten Elia, sowohl in seinem irdischen Dasein als im messianischen Zeitalter

---

[1]) צבי לצדיק soll soviel bedeuten, wie צביונו לצדיק (das syrische ܨܒܝܢܐ Wille). [2]) D. h. bis dass Leiden auf Leiden und Treulose auf Treulose gekommen sein werden. So erklärt auch diese Stelle der Amoräer Rabha (oder, nach Anderen, R. Isaak) in Sanhedrin 94a. Vgl. Kethuboth 112b (Ende des Tractates). [3]) Ferdinand Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, S. 341. [4]) Berachoth 28b; Aboth di R. Nathan, cap. 25; jerusal. Talmud Sotah IX, Ende. S. oben Kapitel I, S. 4. [5]) Neuhebräisches Wörterbuch II, 362ab (s. v. כסא). Irrthümlich schreibt Levy daselbst diesen Satz in Berachoth 28b dem R. Eliezer zu, von dem in Berachoth l. c. etwas früher die Rede ist.

stehen den Wunderthaten des Messias in keiner Beziehung nach. Nur als gewaltiger Herrscher und als unvergleichlich hohe moralische Persönlichkeit überragt er alle anderen Gerechten und Propheten Israels. Wohl ist er wenn ich mich so ausdrücken darf, moralischer Uebermensch, aber sein Reich ist von dieser Welt. Von der göttlichen Natur des Messias giebt es vielleicht manche Andeutungen in den jüngeren Midraschim[1]; in den authentischen Schriften des tannaitischen Zeitalters ist keine Spur davon zu merken. Trypho der Jude sagt bei Justinus Martyr: Πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι („Wir alle erwarten, dass der Messias als Mensch unter den Menschen kommen wird") [2]). Wenn also bewiesen werden könnte (was Castelli und Drummond bezweifeln), dass in der nachtannaitischen Litteratur dem Messias wirklich göttliche Natur beigelegt wird, so könnte das indirect und unbewusst aus dem Christenthum herübergenommen worden sein; oder aber man müsste behaupten, dass die sich immer steigernde hyperbolisch-phantastische Verherrlichung des Messias vom siebenten nachchristlichen Jahrhundert an auch vor einer Vergöttlichung desselben nicht mehr zurückschreckte.

Eine sehr interessante Baraitha über den Messias ist wohl folgende: „Neun kamen noch bei Lebzeiten ins Paradies: Henoch, der Sohn Jareds, Elia, der Messias, Eliezer der Knecht Abrahams, Chiram der König von Tyrus, Ebhed-Melekh der Aethiope, Ja'bes (יעבץ) der Sohn Jehuda's des Patriarchen, Bithjah die Tochter Pharao's und Serach die Tochter Aschers" [3]). Hier ist wohl eine Art von Präexistenz des Messias im Paradiese vorausgesetzt [4]); aber es ist bemerkenswerth, dass gerade in dieser Baraitha der Messias Persönlichkeiten gleichgestellt wird, welche sich bloss durch einige fromme Werke ausgezeichnet haben. Darunter finden sich auch viele Heiden, wie der tyrische König Chiram, der Aethiope Ebhed-Melekh und die ägyptische Prinzessin Bithjah. Die Baraitha ist wohl sehr jungen Datums, da sie von einem Sohne des Redacteurs der

---

[1]) Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 42, 76, 77—81; dagegen Castelli, Il Messia, pp. 203—209; Drummond im Kapitel: „The nature of the Messiah" (The Jewish Messiah, pp. 290—295). [2]) Dialog. cum Tryphone Judaeo, cap. 49 Anf. [3]) Derekh erez zuta, cap. 1 Ende. [4]) Ebenso IV Ezra XII, 32; XIII, 26 u. 52; XIV, 9. Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II², 618—530.

Mischna zu erzählen weiss. Uebrigens giebt es zu dieser Baraitha viele Varianten, in welchen die Heiden und der Sohn des Patriarchen durch andere biblische Personen ersetzt werden [1]).

Eine zweite ähnliche Baraitha lautet: „In der messianischen Zukunft wird der Sohn Davids in der Mitte sitzen, zu seiner Rechten werden Adam, Seth und Methuschelach und zu seiner Linken — Abraham, Moses und Jakob Platz nehmen" [2]). Aber auch diese Baraitha ist sehr jungen Datums und sehr entstellt [3]). Es ist hier vielleicht statt בן דוד einfach דוד zu lesen [4]).

Ueber die Eigenschaften des Messias besitzen wir folgende Homilie aus der Zeit Jehuda's des Ersten: „R. Thanchum sagte: Bar-Qappora predigte in Sepphoris: „Was bedeutet das, was in der Schrift steht (Ruth, III, 17): ,Diese sechs [Maas] Gerste hat er mir gegeben' etc.? Eine Andeutung gab er (Boas) ihr (der Ruth), dass sechs Kinder ihr entstammen werden, die mit je sechs Segnungen gesegnet sein werden, namentlich: David, der Messias, Daniel, Chananjah, Mischael und Azarjah. David denn es steht geschrieben..... 5); der Messias — denn es steht geschrieben (Jesajah, XI, 2): ,Und der Geist Gottes wird sich auf ihn niederlassen: der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rathes und der Kraft, der Geist der Erkenntniss und der Gottesfurcht" [6]). Dem Messias werden also „sechs Gaben des Heiligen Geistes" zu Theil.

Auf einen jesajanischen Satz, welcher im selben Kapital vorkommt (Jesajah, XI, 3): „Und er wird ihn die Gottesfurcht riechen lassen — והריחו —, und er wird nicht nach dem richten, was seine Augen sehen, noch nach dem, was seine Ohren hören, urtheilen", gründet sich eine Eigenschaft des Messias, durch deren Abwesenheit Bar-Kochba als Pseudo-Messias erkannt worden sein soll: „Bar-Koziba regierte zwei und ein halbes Jahr. Er sprach zu den Gelehrten: „Ich bin Messias". Da sprachen sie zu ihm: „Betreffs

---

[1]) S. Elijah Wilna z. St.; Tossafoth Jebamoth 16 b, s. v. פסוק; Friedmann, Einleitung zu „Seder Elijahu", S. 15. [2]) Tractat Kallah rabbathi, cap. 7 g. Ende. [3]) Was schon daraus ersichtlich ist, dass hier Jakob nicht nach Abraham, sondern nach Moses folgt. [4]) Vgl. Sukkah 52 b, wo zu lesen ist: „David in der Mitte, Adam, Seth und Methuschelach zu seiner Rechten, und Abraham, Jakob und Moses zu seiner Linken". Diese Leseart ist sicher die richtigere. [5]) Folgt die biblische Belegstelle I Samuel XVI, 18 für die Segnungen, welche David zu Theil wurden, und dann amoräische Auseinandersetzungen. [6]) Sanhedrin 93 ab.

des Messias steht geschrieben, dass er riecht und darnach richtet (דמורח ודאין, d. h. dass er innerlich gewahr wird, wer Recht und wer Unrecht hat); so wollen wir sehen, ob er mittelst des Geruches richten kann". Als sie aber sahen, dass er mittelst des Geruches nicht richten konnte [1]), so tödteten sie ihn" [2]). Der Messias soll also ein ausserordentlich tiefes Empfinden für Recht und Gerechtigkeit besitzen und in seinen Rechtssprüchen immer instinktiv das Richtige treffen. Allein dieser ganze Passus scheint mir recht späten Datums zu sein, da er mit dem ihm vorausgehenden Ausspruche des Amoräers Rabha [3]) aufs innigste zusammenhängt. Er ist aramäisch geschrieben und auch dies weist auf seinen amoräischen Ursprung hin. Er ist natürlich viele Jahre nach dem Falle Bar-Kochba's entstanden und diente post rem, als der grosse Plan Bar-Kochba's gescheitert war, zur Rechtfertigung der schrecklichen Niederlage, welche die Juden bei Bethar erlitten haben.

Im Zusammenhang mit dem oben angeführten Satze R. Jose des Galiläers über dem Namen des Messias steht sein Ausspruch der wie folgt lautet: „Gross ist der Friede, denn wenn der König Messias sich Israel offenbarte, wird er mit [Worten] des Friedens beginnen; denn es ist gesagt worden (Jesajah, LII, 7): ‚Wie lieblich sind auf den Bergen die Füsse des Freudenboten, der Frieden verkündet" [4]).

Das ist ein sehr wichtiger Zug. Der König Messias, der eventuell auch Kriegsheld sein muss, beginnt doch seine herrliche Laufbahn mit Worten des Friedens. In Kapitel IX werden wir noch die ganze Tragweite dieser Idee zu erfassen haben.

Es ist schon im vorigen Kapitel erwähnt worden, dass der Messias von Elia gesalbt werden soll, und zwar aus einer ganz wunderbaren Salbölschale, aus welcher schon das Bundezelt, Aharon und seine Kinder und viele jüdische Könige und Hohepriester gesalbt wurden. Ebenso ist schon erwähnt worden, dass als Szepter dem Könige Messias der Stab Aharons, der in der Wüste auf wunderbare Weise aufgeblüht hat, dienen wird [5]).

---

[1]) Das ist wohl eine Anspielung auf die Hinrichtung des unschuldigen Eliezer des Modiiten, den Bar-Kochba aus blossem Verdacht getödtet hat. Ueber diese Hinrichtung s. Grätz, IV, S. 175–176. [2]) Sanhedrin 93 b. [3]) Sanhedrin ibid.: רבא אמר דמורח ודאין דכתיב (ישעיה, ט׳, ג׳) ולא למראה עיניו ישפוט (ג׳, ד׳) ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ. [4]) Derekh erez zuta, cap. XI (das sogenannte „Friedenskapitel"). [5]) S. oben S. 70—71.

Damit sind die tannaitischen Vorstellungen von der Person des Messias ziemlich erschöpft. Die Tannaiten haben zu den biblischen Vorstellungen von den Eigenschaften des Messias nicht viel hinzugefügt. Sie haben nur das Geistige an ihm durch etliche schöne Züge hervorgehoben und gesteigert. Die Amoräer und ihre noch viel späteren Nachfolger haben für die Verherrlichung der Persönlichkeit des Erlösers das Meiste geleistet. Aber originell sind alle diese farbenreichen und schwungvollen Phantasieen nicht. Bei den Tannaiten, ebenso wie bei den Propheten, deren geistige Erben sie waren, spielt die Hauptrolle nicht der Messias, sondern das messianische Zeitalter. Im Grunde genommen, führt Gott selbst dieses Zeitalter herbei, sodass sogar der Messias selbst ihm nur als Werkzeug dient, wenn es betont wird, dass er das herrlichste Werkzeug Gottes ist, das je in einem irdischen Wesen verkörpert war.

VIII.

Sammlung der Zerstreuten und Proselytenaufnahme.

Ein allgemein verbreiteter Glaube, der schon bei den Propheten eine wesentliche Rolle gespielt hatte, war im tannaitischen Zeitalter vorherrschend, nämlich: die felsenfeste Ueberzeugung, dass die Zerstreuten Israels in der Messiaszeit nach Palästina zurückkehren werden. Bei der unendlich weiten Ausdehnung der jüdischen Diaspora, bei der feststehenden Thatsache, dass sowohl vor der Zerstörung des zweiten Tempels, als nach derselben die Zahl der ausserhalb Palästina's (welches noch während des ganzen tannaitischen Zeitalters das religiöse und nationale Centrum des jüdischen Volkes blieb) wohnenden Juden bei Weitem grösser war, als die der jüdischen Einwohnerschaft des heiligen Landes selbst, — darf es nicht Wunder nehmen, dass das jüdische Volk die Sammlung der Zerstreuten, welcher es sehnsuchtsvoll entgegensah, als ein messianisches Wunder betrachtet hat [1]. Durch wen wird dieses Wunder geschehen? Das „Achtzehngebet“ lässt Gott selbst die Posaune blasen [2] und seine verstossenen Kinder aus den vier Enden der Welt sammeln, noch lange vor der Ankunft des Messias [3]. Nach ψαλμοί Σολομῶντος (XVII, 28) und Thargum Pseudo-Jonathan (zu Deuter. XXX, 4 und zu Jeremijah, XXXIII, 13), wird der Messias das zerstreute Volk in sein Land zurückführen. In der späteren rabbinischen Litteratur kommt oft der Ausdruck שופרו של משיח vor, aber dieser Ausdruck bezeichnet ebensowenig „die Posaune des Messias“, wie חבלו של משיח — die persönlichen Leiden des Messias.

---

[1]) Die jüdische Diaspora um die Zeit der Entstehung und Ausbreitung des Christenthums ist am Ausführlichsten und Interessantesten von Emil Schürer (Geschichte d. jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr. B. III^3, 1—38) behandelt worden. [2]) Vgl. Zacharjah IX, 14 und Jesajah XXVII, 13. [3]) Vgl. Megillah 17 b und 18 a. Ebenso im Tischgebet (ברכת המזון). S. Friedmann, Einleitung, S. 140—141.

שופרו של משיח heisst vielmehr: „die Posaune des messianischen Zeitalters."

Dass Gott selbst sein auserwähltes Volk ins gelobte Land führen wird, kann durch viele Stellen im tannaitischen Schrifttum belegt werden. In einer nachhadrianischen Baraitha lesen wir Folgendes: „R. Simon ben Jochai sagt: Komm und sieh [1]), wie beliebt die Israeliten bei Gott sind! Wohin immer sie verbannt wurden, weilte die Gottesherrlichkeit (שכינה) bei ihnen. Sie wurden nach Aegypten verbannt — da war die Herrlichkeit Gottes mit ihnen, denn es ist gesagt worden (I Samuel II, 27): ‚Ich habe mich doch dem Hause deines Vaters offenbart, als sie (die Israeliten) in Aegypten waren'. Sie wurden nach Babylon verbannt — da war die Herrlichkeit Gottes mit ihnen, denn es ist gesagt worden (Jesajah, XLIII, 14): ‚Um euretwillen bin ich (Gott) nach Babylon geschickt worden' [2]). Und auch wenn sie dereinst erlöst werden, wird auch die Herrlichkeit Gottes mit ihnen zusammen sein, denn es ist gesagt worden (Deuteron. XXX, 3): ‚Und Gott dein Herr wird deine Gefangenen zurückbringen (ושב)'. Es ist nicht gesagt worden השיב (causativ), sondern וְשָׁב (activ); das lehrt uns, dass Gott selbst mit ihnen aus den [verschiedenen] Verbannungsorten zurückkehren wird" [3]).

Diese wehmüthig-zarte, hoch-poetische und tief ergreifende Dichtung, welche Gott selbst zusammen mit seinem geliebten Volke verbannt sein und leiden lässt, kann auch als Beweis dienen, dass nach den tannaitischen Vorstellungen Gott selbst sein Volk erlösen wird und damit auch sich selbst erlöst. Denn die Herrlichkeit Gottes ist in der Diaspora gleichsam gefesselt. Sie kann sich nicht voll und ganz offenbaren, solange das unterdrückte, leidende Volk nicht zum „Lichte für die Völker" geworden ist.

Die Erlösung selber wird plötzlich eintreten [4]). Und die Rückkehr aus der Verbannung wird einem wahren Triumphzug gleichen: langsam und ruhig, ohne Eile und Furcht, werden die Schaaren

---

[1]) בוא וראה — eine beliebte agadische Einleitungsformel. [2]) Die Pi'elform שִׁלַּחְתִּי wird als Pu'alform שֻׁלַּחְתִּי gedeutet [3]) Megillah 29 a. Derselbe Gedanke ist auch im folgenden anonymen Satze enthalten (Exod. III, 14): „Ich bin, der ich bin" (אהיה אשר אהיה): Gott sprach zu Moses: „Gehe hin und sage den Israeliten: Ich war mit euch in dieser [ägyptischen] Knechtschaft und ich werde mit euch in der Knechtschaft [anderer] Königreiche sein" (Berachoth 9 b). [4]) Mechiltha, Tractat Pis'cha, cap. 15 (ed. Friedmann 14 a).

der Erlösten einherschreiten [1]). Die Wolken der [göttlichen] Herrlichkeit (ענני כבוד) werden über sie ausgebreitet sein, nach dem Schriftvers (Jesajah, IV, 6): „Und eine Hütte wird da sein als Schatten tagsüber“, und nach dem Schriftvers (ibid. XXXV, 10): „Und die Erlösten Gottes werden zurückkehren und mit Jauchzen nach Zion gelangen, und ewige Freude wird über ihren Häuptern sein“ [2]). Neue Lobgesänge werden diese Auserkorenen anstimmen. Das ist aus einer alten vorhadrianischen Baraitha über das „Hallel“-Gebet ersichtlich, in der als Controversisten Eliezer ben Hyrcanus, Josua [3]), Eliezer der Modiit, Eleazar ben Azarjah, Akiba und Jose der Galiläer auftreten. Der Schluss dieser Baraitha lautet: „Und wenn sie (die Israeliten) erlöst werden, werden sie es (das Hallel-Gebet) ob ihrer Erlösung anstimmen“ [4]).

Es bleibt noch eine Frage zu erörtern übrig: Kehren alle Israeliten nach Palästina wieder, oder bloss ein Theil derselben? Akiba beantwortet diese Frage im letzteren Sinne, indem er den grössten Theil des jüdischen Volkes von dieser Rückkehr ausschliesst. Seine Ansicht, zusammen mit der seines Controversisten R. Eliezer ben Hyrcanus (vorhadrianisch), ist sogar in die Mischna aufgenommen worden: „Die zehn Stämme kommen niemals mehr zurück, denn es ist gesagt worden (Deuteron. XXIX, 27): ‚Und er (Gott) schleuderte sie in ein anderes Land [5]) wie diesen Tag‘: wie „dieser Tag“ dahin geht und nicht wiederkehrt, so sollen auch sie dahingehen und nicht wiederkehren. So nach der Ansicht R. Akiba's. R. Eliezer sagt: „Wie dieser Tag“ [das bedeutet:] So wie der Tag finster und wieder hell wird, so wird den zehn Stämmen, denen es finster wurde, auch einst wieder hell werden“ [6]). In der unmittelbar auf die Mischna folgenden Baraitha tritt der jüngere

---

[1]) Ibid. cap. 7 (ed. Friedmann 7 b). [2]) Mechiltha Beschallach, Einleitung (ed. Fr. 25 a oben). [3]) So ist zu lesen statt Jehuda, der als jüngerer Schüler Akiba's in diese Tannaitenreihe nicht passt. Die corrumpirte Leseart entstand durch die Abbreviatur ר״י, welche, statt רבי יהושע gelesen zu werden, irrthümlich in רבי יהודה aufgelöst wurde, weil R. Jehuda viel häufiger vorkommt. [4]) Pesachim 117 a. [5]) ארץ אחרת. Aus diesen hebräischen Worten soll der Name Arzareth, wohin die zehn Stämme nach IV Ezra (XIII, 40) verbannt wurden, entstanden sein. So Dr. Schiller-Szinessy (Journal of philology, III, 1870—71, p. 113). Vgl. Hühn, Die messianischen Weissagungen, I, 109, Anm. 2. [6]) Sanhedrin IX, 3 (110 b). Varianten und Ansichten anderer Tannaiten finden sich zusammengestellt bei Bacher, Agada der Tannaiten I, 142—144.

Schüler Akiba's, Simon ben Jochai, vermittelnd auf: „R. Simon ben Jehudah aus dem Dorfe Ikos [1]) sagt im Namen Simon's (ben Jochai): „Wenn ihre Handlungen so bleiben, wie an diesem Tage, kommen sie nicht wieder, wenn aber nicht, dann kommen sie wieder" [2]). Es ist zu bemerken, dass diese Mischna freilich nicht auf die Rückkehr ins heilige Land, sondern auf das Zurückkehren von den Sünden und auf die Theilnahme an der zukünftigen Welt sich beziehen könnte. Denn חזר wird auch im Sinne von „Busse thun" gebraucht [3]), und der ganze Abschnitt IX des Tractates Sanhedrin (der sogenannte „Pereq Cheleq"), in welchem unsere Mischnah enthalten ist, handelt bloss von denjenigen, welche des zukünftigen Lebens theilhaftig werden (חלק לעולם הבא). Und in der That, die andere Version dieser Controverse über die 10 Stämme hat, statt אינן עתידין לחזור der Mischnah, die Worte: לא חיין ולא נידונין (d. h. „sie nehmen weder an der Auferstehung, noch am jüngsten Gericht theil") [4]). Nun enthält aber ein tannaitischer Midrasch dieselbe Ansicht Akiba's in einer Version, die über den messianischen Charakter der ganzen Controverse keinen Zweifel aufkommen lässt. Denn diese Version lautet folgendermassen: (Levit. XXVI, 38): ‚Und ihr werdet unter den [Heiden-] Völkern untergehen'. R. Akiba sagt: Das sind die Zehn Stämme, die nach Medien ins Exil geführt wurden. Andere sagen (אחרים אומרים): ‚Und ihr werdet unter den [Heiden-] Völkern untergehen' — „Untergang" bedeutet [hier] bloss das Exil. Wohl könnte man wirklichen Untergang vermuthen; da aber gesagt ist (Levit., ibid.): ‚Und das Land eurer Feinde wird euch verzehren', so ist doch vom wirklichen Untergang schon die Rede gewesen. Was ist also unter dem Schriftwort: „ihr wendet unter den [Heiden-] Völkern untergehen", zu verstehen? „Untergang" bedeutet [hier] bloss das Exil" [5]).

Wenn unter אחרים, wie eine talmudische Stelle behauptet [6]), R. Meir zu verstehen ist, so haben wir den zweiten nachhadriani-

---

[1]) So statt כפר עכו zu lesen. S. Bacher I, 95, Anm. 3. [2]) Sanhedrin 110 b. [3]) Z. B. im Satze רשעים אפילו על פתחו של גיהינם אינם חוזרין (Erubin 19 a). [4]) Aboth di R. Nathan, cap. 36. Auch die Baraitha Sanhedrin 110 b beginnt mit den Worten: עשרת השבטים אין להם חלק לעולם הבא. [5]) Siphra Behuqothai, cap. 8 Anfang (ed. Weiss 112 a). Vgl. Makkoth 24 a (g. Ende des Tractats). S. auch Bacher I, 292, bes. Anm. 3. [6]) Horajoth 13 b. Jedoch ist es nicht immer möglich, Meir als Autor der im Namen der אחרים angeführten Sätze zu betrachten (S. Weiss II², 137, Anm. 3).

nischen Schüler Akiba's, der, ebenso wie R. Simon ben Jochai, die mildere Ansicht seinem Lehrer gegenüber vertritt. Und das erklärt sich leicht, wenn wir uns Das vergegenwärtigen, was wir schon in Kapitel I. festgestellt haben. Akiba hat nämlich diese Ansicht deshalb vertreten, weil er Bar-Kochba als Messias proclamirt und von ihm die Erlösung Israels erwartet hat, während doch die Ueberbleibsel der 10 Stämme damals weder zurückgekehrt waren, noch zurückkehren wollten. Letzteres konnte Akiba auf seinen weiten Reisen nach Gallien, Afrika[1]), Arabien[2]), und besonders nach Medien[3]), wohin er die 10 Stämme versetzt glaubte, constatieren. Er musste also die unbedingte Nothwendigkeit der Rückkehr der 10 Stämme in Abrede stellen[4]). Seine beiden Schüler hingegen, die in der nachhadrianischen Zeit wirkten und die bitteren Enttäuschungen ihres Lehrers miterlebt hatten, haben keinen Grund gehabt, diese Ansicht über die 10 Stämme zu unterstützen. Akiba hatte diesmal in seiner Controverse mit Eliezer ben Hyrcanus nicht die anderen Tannaiten auf seiner Seite. Nicht bloss der berühmte Amoräer des 3 Jahrhunderts, R. Jochanan, hat diese Ansicht Akiba's mit den Worten getadelt: „Akiba hat seine Frömmigkeit verlassen" [5]); sondern auch die schon oben in Kapitel II angeführte allgemein gehaltene, jede Controverse ausschliessende Baraitha äussert sich kurz und bündig: „Palästina wird in der messianischen Zukunft unter den 13 Stämmen vertheilt werden[6]). Alle Stämme Israels werden also in ihre Heimath zurückkehren und ihren Antheil an dem Lande ihrer Väter erhalten.

---

[1]) Nach Levy (Neuhebr. Wörterbuch I, 150 b): Phrygien. [2]) S. ausführlich Rosch-Haschanah 26 a. [3]) Abodah zarah 34 a: ר' עקיבא איקלע לגינזק und Genesis rabbah, cap. 33, deutlicher: גנזק שבמדי (Gazaka). [4]) Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, pp. 252—253. Vgl. S. M. Lazar, עשרת השבטים in der hebräischen Monatsschrift Haschiloah, Berlin 1902, B. IX. S. 50. Anm. [5]) Sanhedrin 110 b. Das kann auch als Beweis dafür dienen, dass die Version der Aboth di R. Nathan, cap. 36, nach welcher R. Akiba die mildere Ansicht vertrttt, unrichtig ist. [6]) Baba Bathra 122 a (s. oben, S. 17—18). 13 Stämme statt 12 wird es wohl deshalb geben, weil der Stamm Joseph in Ephraim und Manasseh sich gliedern wird. Der Stamm Levi, der nach dem mosaischen Gesetze kein besonderes Erbtheil haben sollte, wird wohl in der messianischen Zukunft allen übrigen Stämmen in dieser Beziehung gleichgestellt sein (nach Ezechiel XLVIII, 31). Nach dem Amoräer Chisda soll der 13-te Theil für den Messias bestimmt sein (S. Commentar des Samuel ben Meir zu Baba Bathra 122 a).

Es erhebt sich nun wie von selbst die Frage: Werden „die Kinder Abrahams" allein und ausschliesslich die Seligkeit der Messiaszeit geniessen? Die Antwort auf diese Frage ist für das tannaïtische Zeitalter höchst charakteristisch.

Eine anonyme Baraitha lautet folgendermassen: „Man nimmt im messianischen Zeitalter keine Proselyten auf. Ebenso hat man keine Proselyten zur Zeit Davids und zur Zeit Salomo's aufgenommen" [1]. Es folgt darauf eine Begründung dieses Satzes seitens des Amoräers Eleazar [2], der Jesajah LIV, 15 folgendermassen deutet: „Ein Proselyt möge sich bekehren während ich nicht mit dir (mit Israel) bin. Nur wer sich zu dir [früher] bekehrt hat, der möge mit dir [zusammen] wohnen" [3]. Das Motiv, weshalb man zur Messiaszeit keine Proselyten annehmen wird, ist klar: es wird damals die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein, dass die Heiden mit ihrer Bekehrung blos Vortheil, sei es politischer oder materieller Natur, anstreben, oder aber aus Furcht vor der messianischen Macht Bekenner des Judenthums werden. In beiden Fällen wird ihre Bekehrung nicht recht aufrichtig sein. Dass diese Erklärung des Amoräers nicht etwa ein späteres Hineindeuten ist, beweist schon die zweite Hälfte dieser Baraitha: „Ebenso hat man keine Proselyten zur Zeit Davids und zur Zeit Salomo's aufgenommen". In den glücklichen Perioden der jüdischen Geschichte hatte man keine Proselyten aufgenommen, denn damals war der Verdacht berechtigt, die Heiden hätten aus Furcht vor der Macht Davids, oder um irgend welche Aemter in der glanzvollen Regierung Salomo's zu erlangen, sich zum Judenthum bekehrt. Und eine Bekehrung aus anderen, ausserhalb der tiefen religiösen Ueberzeugung liegenden Motiven weisen die Tannaiten hart und unerbittlich zurück. In dieser Beziehung ist der einer Mischnah [4] entnommene, unserer Baraitha unmittelbar vorausgehende Satz Nechemjah's (nachhadrianisch) sehr charakteristisch: „Sowohl ein Mann, der einer Frau wegen, als eine Frau, die eines Mannes wegen sich zum Juden-

---

[1] Jebamoth 24 b; Abodah zarah 3 b (für die zweite Hälfte der Baraitha vgl. Jebamoth 76 a unten) [2] Nicht אליעזר, wie es irrthümlich Jebamoth 24 b heisst, denn unter „Eliezer" ist gewöhnlich der alte Tannait Eliezer ben Hyrcanus gemeint, der sich unmöglich mit der Begründung einer Baraitha abgeben konnte. Die Verwechselung von „Eliezer" mit „Eleazar" ist im Talmud sehr häufig. [3] S. Raschi zu Jebamoth 24 b. [4] Tractat Gerim I, 7.

thum bekehrt, und ebenso wer Jude wird, um zur Königstafel zu gelangen [1]) oder um zu den Dienern Salomos zu gehören [2]) — alle diese sind keine Proselyten. So ist die Ansicht R. Nechemjah's. Denn R. Nechemjah pflegte zu sagen: Sowohl die „Löwenproselyten“ [3]), als die „Träumeproselyten“ [4]), sowie die Proselyten zur Zeit Mardechai's und Esthers (welche nach Esther VIII, 17 aus Furcht zum Judenthum übergangen sind), sind keine echten Proselyten, solange sie sich nicht wie in der Jetztzeit (d. h. ohne dass der Uebertritt zum Judenthum Vortheile bieten oder durch Furcht veranlasst werden könnte) bekehren“ [5]). Deshalb lehren die Tannaiten, dass man auch in der Jetztzeit nicht voreilig Proselyten aufnehmen darf. Eine Baraitha lehrt; „Einem Proselyten, der in der Jetztzeit kommt, um sich zum Judenthum zu bekehren, muss man sagen: ‚Wodurch kamst du auf diesen Gedanken, Proselyt werden zu wollen? Weisst du denn nicht, dass Israel in der Jetztzeit betrübt, bedrängt, gequält [6]) und hin- und hergeworfen wird und allerlei Leiden unterworfen ist?' — Wenn er sagt: ‚Ich weiss es und ich bin nicht werth (d. h. ich bin nicht einmal würdig, dieses traurige Schicksal Israels zu teilen)', — so nimmt man ihn sofort auf“ [7]).

---

[1]) לשום שולחן מלכים, d. h. um jüdischer König zu werden. Vielleicht eine Anspielung auf die Familie des Herodes, die aus edomitischen Proselyten bestand und bis zur judäischen Königskrone sich emporgeschwungen hat. Der Ausdruck גירי שולחן מלכים kommt auch im jerusal. Talmud, Kidduschin IV Anfang vor. [2]) לשום עבדי שלמה, d. h. um nicht Leibeigener, sondern Würdenträger im Reiche eines so mächtigen jüdischen Königs, wie Salomo, zu werden (vgl. Raschi z. St.). Denn nach II Könige IX, 20—22 hat Salomo die palästinensischen Heiden zu Frohndienern gemacht, die Israeliten aber zu Beamten und Befehlshabern. Dieser Ausdruck erklärt den Theil der obenangeführten Baraitha, in welchem behauptet wird, man habe zur Zeit Davids und Salomos keine Proselyten angenommen. [3]) גירי אריות: ein stehender Beiname der Samaritaner (Kidduschim 75 b; Baba Kama 38 b; Sanhedrin 85 b; Chullin 3 b; Niddah 56 b), weil sie nach II Könige XVII, 25—27 blos durch die Furcht vor den Löwen zum Judenthum sich bekehrt haben. [4]) גירי חלומות, d. h. Heiden, die infolge von Träumen sich dem Judenthum anschlossen. Es ist wohl eine Anspielung auf Izates, den König von Adjabene. S. Josephus, Antiquitates XX, 2—4. [5]) Jebamoth 24 b. Vgl. Gerim I, 7, wo die Ansicht Nechemja's von folgendem allgemeinen Grundsatz begleitet wird: „Wer sich nicht blos aus innerer Frömmigkeit (wörtlich: „im Namen Gottes“ לשם שמים) bekehrt, ist kein Proselyt“. [6]) סחופים ist corrumpirt aus סגופים (so im Tractat Gerim I, 1). S. Levy III, 477 a, s. v. סְגַף. [7]) Jebamoth 47 a. Noch trauriger soll vor einem Proselyten die gegenwärtige Lage Israels geschildert

Die Tannaiten sind nicht principiell gegen das Proselytentum; sonst wäre es ganz unerklärlich, wie sich zu ihrer Zeit ganze Provinzen zum Judenthum bekehrt haben und wie sich über ganz Kleinasien, Mesopotamien, Aegypten, Italien u. s. w. ein ganzes Netz von proselytisch-jüdischen Gemeinden hätte bilden können [1]. Aber sie fürchteten vor unaufrichtigen Proselyten [2]. Als echte Pharisäer im wahren, wissenschaftlichen Sinne des Wortes, legten die Tannaiten der Beobachtung der religiösen Bräuche ebensoviel Werth bei, wie dem Glauben und der reinen Gesinnung. Und deshalb hatten sie Angst vor den Proselyten, die natürlich ihre heidnischen Bräuche nicht im Handumdrehen vergessen, und daher in der Ausübung der so zahlreichen und so schweren jüdischen Ritualien nicht so correct und pünctlich sein könnten. Der Thalmud wimmelt von Klagen und Beschwerden über die Proselyten, dass sie die religiösen Verordnungen nicht genau erfüllen und „an die Handlungen ihrer Ahnen noch immer festhalten (אוחזים מעשי אבותיהם בידיהם)" [3]. Ein in einem späteren thalmudischen Tractat [4] als Baraitha angeführter, sonst aber sehr oft als Ausspruch des Amoräers Ohelbo citierter Satz lautet: „Proselyten sind für Israel so schädlich wie ein Aussatz" [5], eben weil sie der Gesetze unkundig sind [6]. Ebenso ist wohl die von uns schon angeführte [7] anonyme Baraitha zu verstehen, nach welcher „Die Proselyten etc. den Messias zurückhalten" [8], wohl durch ihre Sünden und Verschuldungen gegen das Gesetz.

Aber diese Furcht vor Gesetzesübertretungen seitens der Proselyten genügt nicht, um alle diese harten und gehässigen Ausfälle gegen die Bekehrten zu erklären. Schon im Evangelium [9] wird von den Pharisäern gesagt: „Sie durchziehen Meer und Land, um einen Proselyten zu machen". Sie waren also keineswegs Gegner der Proselyten im Allgemeinen. Allein es gab im tannaitischen

---

werden, um ihm jeden Gedanken an irgend welchen materiellen Vortheil zu vertreiben, nach Tractat Gerim I, 1.

[1]) S. Ausführliches darüber bei Emil Schürer, Gesch. d. jüd Volkes im Zeitalter J. Chr. III [3], 113—135. [2]) גר שקר (jerusal. Talmud, Baba Mesi'a V). [3]) S. z. B. Niddah VII, 3 (56 b); Baba Mesi'a 59 b unten; Kallah rabbathi, cap. 4; Jebamoth 47 b und 109 b; Qidduschin 70 b; Niddah 13 b. [4]) Kallah rabbathi, cap. 4 [5]) Jebamoth 47 b und 109 b; Qidduschin 70 b; Niddah 13 b. [6]) S. Raschi zu Niddah 13 b und Levy I, 354 a oben. [7]) S. oben Kapitel IV. S. 37. [8]) Niddah l. c. und Kallah rabbathi, cap. 4. [9]) Matthäus XXIII, 15.

Zeitalter eine ganze Klasse von Halbproselyten, welche ganz besonders den Widerwillen der Pharisäer erwecken mussten. Das waren die φοβούμενοι oder σεβόμενοι (τὸν θεόν, oder auch ohne diesen Zusatz), die „Gottesfürchtigen", die nicht nur häufig in der Apostelgeschichte, sondern auch von Josephus erwähnt werden [1]). Diese „Gottesfürchtigen" haben sich nur die oberen Begriffe des Judaismus zu eigen gemacht, beobachteten den Sabbath und gewisse Speisegesetze, aber sie waren weit davon entfernt, die zahlreichen Bräuche des pharisäischen Judenthums zu erfüllen [2]). Gegen diese Halbproselyten sind eben, unseres Erachtens, sämmtliche proselytenfeindliche Aussprüche der Tannaiten gerichtet. Denn wie Emil Schürer richtig erkannt hat [3]), heissen diese σεβόμενο im thalmudischen Schriftthum weder גרי שער (ein Terminus, der im Thalmud überhaupt nicht vorkommt), noch גרי תושב, ein Name, der denjenigen Heiden zukommt, welche in Palästina wohnen, dem Götzendienst entsagt und die sieben „noachidischen Gebote" angenommen haben [4]). Die „Gottesfürchtigen" sind also im Thalmud gewöhnlich durch den Ausdruck גרים mitbezeichnet. Und das laxe Verhalten dieser Halbproselyten den rituellen Geboten gegenüber erklärt zur Genüge, weshalb die Tannaiten so sehr gegen die Proselytenaufnahme eiferten und sie nicht bloss in der Gegenwart erschwerten, sondern sie sogar für das messianische Zeitalter nicht acceptieren mochten.

Dass der Grund dieses Verbotes kein anderer ist, als die Leichtfertigkeit der Proselyten in Bezug auf die Gesetzeserfüllung, ist am Klarsten aus folgender Baraitha zu ersehen: „R. Jose (nachhadrianisch) sagt: In der messianischen Zukunft kommen die Heiden und treten zum Judenthum über... [5]), und sie legen Phylakterien an ihre Köpfe und Phylakterien an ihre Hände an und

---

[1]) Antiquitates XIV, 7, 2. [2]) Schürer III [3], 124. [3]) Schürer III [3] 125—129. [4]) Vielleicht sind die σεβόμενοι τὸν θεόν im folgenden Schlusssatz des Tractats über die Proselyten zu finden: זה יאמר לה׳ אני זה שכולו למקום ולא נתערב בו חטא וזה יקרא בשם יעקב אלו גירי הצדק וזה יכתב ידו לה׳ אלו בעלי תשובה ובשם ישראל יכנה אלו יראי שמים (Gerim, Ende). Der Ausdruck יראי שמים bedeutet „Gottesfürchtige" und auf die σεβόμενοι oder φοβούμενοι passt sehr gut das biblische Wort (Jesajah XLIV, 5): „Und er wird mit dem Namen Israel zubenannt werden". Die wirklichen Proselyten sind hier im Gegensatze zu diesen „Gottesfürchtigen" durch גרי צדק (vgl. Sanhedrin 96 b; Gittin 57 b) bezeichnet. [5]) Folgt eine Auseinandersetzung der Amoräer, die das Wort ומתגיירין durch den Satz: שנעשו גרים גרורים erklären (über diesen Satz s. weiter unt S. 84—85)

bringen Schaufäden an ihren Kleidern und Thürpfostenamulete an ihren Thüren an. Sobald sie aber Gog und Magog erblicken, fragt (ein jeder Proselyt) diese: „Gegen wen seid ihr gekommen?" Da sprechen sie (Gog und Magog) zu ihm: „Gegen Gott und gegen seinen Messias"; denn es ist gesagt worden (Ps. II, 1): „Warum toben die Völker und sinnen die Nationen Vergebliches?" u. s. w. Dann zerreisst ein Jeder (von den Proselyten) seinen Ritualgegenstand [1]) und geht fort, denn es ist gesagt worden (Ps. II, 3): ‚Wir wollen ihre Bande zerreissen' etc.; und Gott sitzt und lacht, denn es ist gesagt worden (ibid. II, 4): ‚Der im Himmel thronet, lacht'" [2]).

Das Misstrauen der Tannaiten gegen die neubekehrten Heiden, welche die Erfüllung der den Israeliten vorgeschriebenen Gesetze sich auferlegt haben, tritt nirgends schärfer hervor. „Gott sitzt und lacht" ob dieser leichtsinnigen Heiden, die schon bei der ersten Versuchung nicht Stand halten und das Gesetz als schwere Last empfinden und auch abschütteln. Es verdient erwähnt zu werden, dass auch hier die Tannaiten nicht ganz von den Propheten abweichen. Auch Zacharjah IX—XIV (Deutero-Zacharjah, wie man ihn gewöhnlich nennt), der die Theilnahme der heidnischen Völker an dem messianischen Heile stark betont, spricht ausdrücklich davon, dass alle Völker nach Jerusalem kommen werden, um das Laubhüttenfest zu feiern, und dasjenige Volk, welches zu diesem Feste nicht kommen wird, soll streng bestraft werden [3]). Die Erfüllung der rituellen Gesetze wird also auch von den Propheten vorausgesetzt. Und die Bekehrung der Heiden in der messianischen Zeit steht auch bei den Tannaiten fest. Die Frage ist nur, ob sie auch in der Messiaszeit, ebenso wie in der Gegenwart, aufgenommen werden, d. h. ob sie als gleichberechtigte Israeliten anerkannt werden [4]). Nach Eliezer ben Hyrcanus [5]) sind „alle

---

[1]) מצותו, hier nicht im abstracten, sondern im concreten Sinne. [2]) Abodah zarah 3 b. Hier haben wir vor uns, beiläufig bemerkt, einen Beweis mehr, dass die Thora in allen Einzelheiten auch zur messianischen Zeit unberührt bleiben wird. [3]) Zacharjah XIV, 16—17. [4]) Ein Proselyt in der Jetztzeit ist, nachdem er sich der Beschneidung unterzogen und ein Tauchbad genommen hat, ein vollgiltiger Israelit: טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו (Jebamoth 47b). Die von Schürer (III³, 133—134) aufgezählten Unterscheidungsmomente sind blos durch das Leben des Proselyten vor seiner Bekehrung bedingt. [5]) Abodah zarah 24 a.

Völker in der messianischen Zukunft Proselyten, die sich aufdrängen" [1]). Dass heisst: sie werden nicht in die jüdische Gemeinde aufgenommen, weil die Befürchtung vorhanden ist, dass sie materiellen Nutzen aus dem glücklichen Zustande der Juden in der messianischen Zeit ziehen wollen (was in der Gegenwart ausgeschlossen ist), aber sie sind doch Proselyten, welche an allen geistigen Gütern Israels ihren Antheil haben [2]).

Eine etwas jüngere Baraitha geht aber noch viel weiter: „Wenn Jemand einen Ort sieht, aus welchem ein Götze vertilgt wurde, so spreche er [den Segen]: ‚Gelobt sei Er (Gott), der den Götzendienst aus unserem Lande vertilgt hat; und ebenso, wie er aus diesem Orte vertilgt worden ist, so möge er auch aus allen Ortschaften Israels vertilgt werden; und bekehre [o Gott] das Herz ihrer Anbeter, damit sie dir dienen'. Ausserhalb Palästinas aber braucht er die Worte: ‚Und bekehre das Herz ihrer Anbeter, damit sie dir dienen', nicht zu sagen, denn dort besteht die Mehrheit aus Heiden [3]). R. Simon ben Eleazar [4]) sagt: ‚Auch ausserhalb Palästinas muss er so sagen, da sie (die Heiden) sich in der messianischen Zukunft zum Judenthum bekehren werden, denn es ist gesagt worden (Sephanjah III, 9): ‚Alsdann werde ich den Völkern reine Lippen schaffen, dass sie insgesammt den Namen Gottes anrufen, ihm Schulter an Schulter dienen" [5]). Von irgend welchen speziellen Bedingungen bei der Aufnahme der Proselyten, von irgend welcher Zurücksetzung derselben, ist hier nicht die Rede. Israeliten und Proselyten rufen „insgesammt" den Namen des einzigen Gottes an und „dienen ihm Schulter an Schulter". Einige Tannaiten haben sich zur prophetischen Höhe auch in diesem Puncte emporgeschwungen.

---

[1]) גרים גרורים. [2]) Das folgt daraus, dass als Belegstelle für die Ansicht Eliezers Sephanjah III, 9 angeführt wird, indem ausdrücklich hervorgehoben wird, dass die Heiden nicht blos dem Götzendienst entsagen, sondern zusammen mit Israel dessen einzigem Gott „Schulter an Schulter dienen werden" (Abodah zarah 24 a). [3]) כותים steht hier wohl, wie oft, statt נכרים ,גוים (durch Censurzwang veranlasst). S. Levy II, 311 b (s. v. כותי). [4]) In Thosephta Berachoth cap. VI, (VII), 2 (ed. Zuckermandel S. 14, Anm.) steht blos ר' שמעון, also Simon ben Jochai, was uns besser zu sein scheint, denn von diesem Schüler Akiba's besitzen wir eine ganze Anzahl messianischer Sätze dieser Art. [5]) Berachoth 57 b; Tosephta Berachoth VI (VII), 2 (mit Zuckermandels Anmerkungen zu seiner Tosephta-Ausgabe, S. 14).

IX.

Messias ben Joseph, und der Kampf mit Gog und Magog.

Die Frage nach der Entstehung und Bedeutung der Vorstellung von einem zweiten Messias führt uns auf ein Gebiet, das wir mit David Castelli als „tal punto, che più savio di noi fece errante" bezeichnen müssen. Die Meinungen über den Ursprung dieses Glaubens an einen Messias, der nicht Sohn Davids, sondern Sohn Josephs (in späterer Zeit auch „Sohn Ephraims" und „Sohn Manasse's") ist, sind so verschieden und so auseinandergehend, dass wir, bevor wir darangehen, unsere eigene Meinung darüber zu äussern, die mehr oder weniger annehmbaren Hypothesen der hervorragenden Christologen über diesen Punct anführen müssen.

Von der Ansicht derjenigen Theologen, welche in dem „Maschiach ben Joseph" einen sühnenden Messias erblicken wollten, können wir ganz absehen, da schon Castelli ein für allemal festgestellt hat, dass der Tod dieses Messias in keiner Weise irgend welche sühnende Kraft besitzt [1]). Ebenso ist nirgends gesagt, dass dieser Messias speziell dazu da ist, um die 10 Stämme nach ihre Heimat zurückzuführen [2]). Viel mehr beachtenswerth ist die originelle Ansicht, die schon der alte Christologe Berthold [3]) vertreten hat. Nach ihm, haben die Juden diesen zweiten Messias von den Samaritanern her, die als Ephraimiten ihm den Namen „Sohn Joseph" oder „Sohn Ephraims" verliehen haben. Dieser Messias,

---

[1]) Il Messia secondo gli Ebrei, pp. 224—229. Auf S. 228 sagt Castelli: „In nessuno dei passi tradizionali si trova detto, che il Messia figlio di Giuseppe debba soffrire come espiatore dei peccati, e solo vi si dice che morrà in battaglia" etc. [2]) Castelli pp. 233—234. Dies auch gegen Wilhelm Bousset, Der Antichrist S. 65. [3]) Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate, Erlangae 1811, S. 157. Vgl. Dalman, Der leidende und sterbende Messias, S. 16, und Castelli, Il Messia, pp. 232—233.

von den Samaritanern Ta'eb oder Tahêb (der „Wiederkehrende“ [1]), nach Anderen „der Bekehrer“) genannt, wird in den späteren samaritanischen Quellen in erster Linie als Prophet betrachtet, der überall die wahre Lehre herstellt, und die Völker, insbesondere die Juden, zur samaritanischen Religion bekehrt. Er ist aber zugleich auch Krieger und König, der den Gog besiegt und 11 Völker unterwirft. Er stirbt nicht im Kampfe mit den Feinden, sondern er verscheidet auf natürliche Weise, nachdem er seine Mission auf Erden erfüllt hat [2]. Diesen Messias sollen, nach Bertholdt, die Juden den Samaritanern entlehnt und in ihren Messias ben Joseph umwandelt haben. Aber dagegen traten schon de Wette, Gesenius, Gläsener, Castelli und, in jüngster Zeit, Dalman [3]) auf. Sie behaupten, dass es bei dem schroffen Antagonismus, welcher zwischen Juden und Samaritanern von jeher geherrscht hat, ganz undenkbar sei, dass Erstere den Messias dieser verhassten Secte zu ihrem Messias ben David jemals hinzugefügt hätten. Dalman wies noch darauf hin, dass die Lebensschicksale des samaritanischen Messias von denen des Messias ben Joseph völlig verschieden sind. Denn, während letzterer im Kampfe getödtet wird, „stirbt der Messias der Samaritaner nur weil er ein sterblicher Mensch ist“ [4]).

David Castelli [5]) meint, dieser Messias sei dadurch entstanden, dass man den 10 Stämmen jeden Grund zur Eifersucht nehmen wollte, indem man auch einen zeitweiligen Messias aus ihrer Mitte gelten liess, der doch schliesslich im Kampfe unterliegen muss, wodurch angedeutet werden soll, dass der wahre und endgiltige Sieg nur vom Davididen, vom Messias ben David zu erwarten sei. Gegen diese Ansicht trat Dalman [6]) mit dem richtigen Einwand auf, dass neue wichtige Glaubenslehren, wie die Lehre von einem zweiten Messias, nicht aus Rücksichtnahme auf ganz verschollene und in unbekannter Ferne weilende Stämme zu entstehen pflegen. [7]).

---

[1]) So nach Adalbert Merx: Ein samaritanisches Fragment über den Ta'eb oder Messias, SS. 9, 16—17 („Als Bedeutung von Ta'eb ist nur die „der Wiederkehrende“ zulässig). [2]) S. Merx, Ein samaritanisches Fragment, SS 16—19. Vgl. auch S. 11 und S. 12. Die Litteratur über diesen Messias be Schürer III [3], 522, Anm. 26. [3]) Vgl. Il Messia, pp. 232—233. Der leidend und sterbende Messias, S. 16 [4]) Dalman ibid., dazu Merx S. 16. [5]) Il Messia pp. 234—236. [6]) Der leidende und sterbende Messias, S. 17. [7]) Nach Dr. L Katzenelsohn *(Вавилонское плѣненіе, Восходъ, Мартъ 1902, стр. 126—139* sollen die verbannten zehn Stämme nach der Zerstörung Jerusalems in nähere

Nach James Drummond [1]), ist der Glaube an einen zweiten Messias durch Zacharja XII entstanden, weil man die in diesem Bibelabschnitt geschilderte Niederlage und Tod des Messias nicht mit der ganzen jüdischen Messiasidee in Einklang bringen konnte. Darin stimmt Drummond ganz mit Wünsche [2]) überein. Und die Möglichkeit, sich einen zweiten Messias zu denken, war, nach Drummond da, denn „die Nordstämme konnten ebenso gut einen Messias haben wie die Judäer, und der zukünftige Gesetzgeber konnte ebenso, wie Moses, mit einem Theilnehmer an seinem Werke versehen worden sein". Dagegen ist — unseres Erachtens — einzuwenden dass in der Regel (selbstredend hat auch diese Regel Ausnahmen) nicht der Bibelvers (wenn er nicht klar und deutlich auf irgend welche Thatsache hinweist) den neuen Gedanken hervorruft, sondern der schon aufgetauchte neue Gedanke wird durch einen Bibelvers belegt und unterstützt. Zacharjah XII ist also nicht die Ursache des Glaubens an einen zweiten Messias. Im Gegentheil: durch das Vorhandensein des Glaubens an den Messias ben Joseph sind die Tannaiten veranlasst worden, Zacharjah XII messianisch zu deuten. Und in der That ist dieses Kapitel nicht in Justinus Martyr's „Dialogus cum Tryphone Judaeo" unter denjenigen Bibelabschnitten zu finden, welche zur Zeit Justins (um 150 n. Chr.) von den Juden messianisch verstanden wurden. Und wenn Drummond den Messias ben Joseph als Theilnehmer am Werke des „Gesetzgebers" (legislator) hinstellt, so ist das ein unhistorischer Gedanke, denn im älteren Schriftthum ist keine Rede von irgend welcher legislatorischen Thätigkeit des Messias.

Jacob Levy [3]) sagt vom Messias ben Joseph Folgendes: „Die Sage vom kriegführenden Messias verdankt wohl ihr Entstehen dem Aufstande der Juden zur Zeit des Kaisers Hadrian, unter Anführung des Revolutionshäuptlings Bar Kochba, dem sich ein grosser Theil der Juden anschloss und den R. Akiba ausdrücklich als den erhofften Messias proclamirte. Damit nun die Juden infolge ihrer Enttäuschung und des schmählichen Unterganges jenes

---

Berührung mit den Judäern gekommen sein, so dass sie möglicherweise auch den Messiasglauben der Judäer beeinflusst haben.

[1]) The Jewish Messiah, p. 357. [2]) Die Leiden des Messias, SS. 109—110.
[3]) Neuhebräisches Wörterbuch III, 271 a (s. v משיח). Vgl. dazu Hamburger's „Talmudische Realencyclopädie", S. 768.

Häuptlings und seiner Anhänger, den Messiasglauben nicht ganz verwerfen sollten, theils auch um die Ehre des R. Akiba, des grössten Gesetzeslehrers jener Zeit zu retten, behauptete man, die Messianität jenes Häuptlings hätte darin bestanden, dass er, als der Vorgänger des eigentlichen Erlösers, jene grossartigen Kriege geführt, aber selbst im Kampfe als Held unterlegen sei, und dass erst nach diesen Vorgängen das Erscheinen des Davidischen Messias ermöglicht worden wäre".

Wir haben Levy's Worte unverkürzt wiedergegeben, weil bei ihm in diesem Puncte Wahres und Falsches durcheinandergehen und mit einander verschmolzen werden. Der Wahrheitskern ist von einer unbrauchbaren Schale umgeben. Das Gekünstelte dieser ganzen Auffassung im Allgemeinen tritt klar und deutlich zu Tage [1]). Es ist noch immer der alte rationalistische Standpunct, nach welchem ein Glaubenssatz zu gewissen Zwecken ad hoc, absichtlich geschaffen werden könne. In Wahrheit konnte der Glaube an einen zweiten Messias nur aus einem tiefen inneren Bedürfniss heraus, aus religiös-psychologischen Motiven im Bewusstsein des Volkes, oder des besseren Theiles desselben entstehen, nicht um den Messiasglauben oder gar die Ehre R. Akiba's zu retten. Ausserdem wäre es nach dem schrecklichen Fall Bethars ganz verfehlt gewesen, den Bar-Kochba als den „Vorgänger des eigentlichen Erlösers" hinzustellen, da doch die Enttäuschung nach ihm so gewaltig war, dass er schon in verhältnismässig früher Zeit fast als Gotteslästerer gebrandmarkt wurde [2]). Warum Bar-Kochba gerade ein „Sohn Josephs" sein sollte, hat uns Levy schon gar nicht erklärt. Auch kann gegen Levy dasselbe eingewendet werden, was Dalman [3]) gegen Hamburger vorbrachte: Nirgends ist eine Spur davon zu finden, dass die Juden an die Messianität Bar-Kochba's auch nach dessen Niederlage und Tod geglaubt hätten.

Dalman selber stimmt zunächst [4]) ganz mit Drummond und Wünsche überein, dass Zacharjah XII den Glauben an einen zweiten Messias hervorgerufen habe. Nur erklärt Dalman die Thatsache, dass dieser zweite Messias als Sohn Josephs, als Ephraimite gedacht wurde, dadurch, dass er mit diesem Messias den Segen Mo-

---

[1]) Darauf hat schon Adalbert Merx hingewiesen. Vgl.: Ein samaritanisches Fragment S. 20. [2]) Jerusal. Talmud, Tha'anit IV, 7; Echah rabbathi zu Threni II, 2 (s. v. בלע). [3]) Der leidende und sterbende Messias, S. 21. [4]) Ibid. S. 17—18.

ses, und zwar Deuteron. XXXIII, 17, wo vom Stamme Joseph gesagt wird: „Hoheit umgibt seinen erstgeborenen Stier; wie die eines Wildochsen sind seine Hörner; mit ihnen stösst er Völker nieder“ u. s. w., in Verbindung bringt. Denn dieser Bibelvers wird in verschiedenen Midraschim auf Messias, den Sohn Josephs, gedeutet. Dieser Vers, mit Zacharjah XII, 10 und 12 („Und sie werden auf den [1]) hinblicken, den sie durchbohrten und um ihn trauern, wie man um den einzigen Sohn trauert“; und dann: „Das Land wird klagen, jedes einzelne Geschlecht besonders“) verbunden, musste, nach Dalman, die Vorstellung von einem zweiten, josephinischen, sterbenden Messias hervorrufen [2]).

Dagegen können wir, erstens denselben Einwand geltend machen, den wir schon in unserer Besprechung der ersten Hälfte der Drummond-Wünsche'schen Ansicht vorbrachten: unklare biblische Verse haben niemals völlig neue Lehren im Judenthum zu Tage gefördert; nur die schon vorhandenen Lehren werden durch solche Verse belegt und sanctionirt. Zweitens sind sämmtliche von Dalman angeführte Midraschim, die Deuteron. XXXIII, 17 auf den Messias ben Joseph beziehen, verhältnissmässig jung (nicht vor dem 6. nachchristlichen Jahrhundert) und können deshalb für die Frage über die Entstehung des zweiten Messias nicht in Betracht kommen, wenigstens nicht von ausschlaggebender Bedeutung sein.

Teilweise mit den Meinungen Castelli's, Drummonds und Levy's verwandt, aber der Wahrheit viel näher kommend, ist die von M. Friedmann vertretene Ansicht. Friedmann betont zu wiederholten Malen [3]), dass der Glaube an den Messias ben Joseph „bei dem Ueberrest des ephraimitischen Reiches“ heimisch gewesen sei, und „ebenso, wie man in Judäa einen Messias ben David erwartet habe, harrten die anderen Stämme auf einen Messias ben Joseph, der aus Ephraim stammen sollte“ [4]). Und dieser Glaube verbreitete

---

[1]) Statt אֵלַי wird in älteren Talmud-Ausgaben אֵלָיו gelesen (S. דקדוקי סופרים zu Sukkah 52 a). Vgl. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 52 Anm. [2]) Der leidende und sterbende Messias S. 19 f. [3]) Einleitung zu „Seder Elijahu“, S. 9, Anm., S. 20 und 22, Anm. [4]) Dieser Ansicht kommt die Adalbert Merx' sehr nahe: „Es müssen, um die Lehre von zwei Messiasen zu erklären, zwei verschiedene Messias-Genealogien vorhanden gewesen sein, welche verschiedenen Zeiten oder Orten oder Schulen angehört haben müssen und später combiniert wurden“ (Ein samaritanisches Fragment, S. 20—21).

sich im ganzen jüdischen Volke zur Zeit Bar-Kochba's, denn durch die bar-kochbaischen Kriege entstand bei den Ephraimiten der Glaube, dieser Messias sei der Sohn Joseph's und erst nach ihm werde der Messias ben David kommen.

Diese Ansicht stimmt am Meisten mit der Levy's und Hamburgers überein, nur hat Friedmann (und ebenso Merx) den Vorzug vor diesen beiden, dass bei ihm nicht von einer absichtlichen Proclamierung des Bar-Kochba zum Messias ben Joseph die Rede ist, um etwa die Ehre des R. Akiba oder den erschütterten messianischen Glauben zu retten. Aber einige der gegen Levy und Hamburger vorgebrachten Einwände können auch gegen Friedmann geltend gemacht werden. Die Enttäuschung nach Bar-Kochba war zu gross, als dass seine Messianität noch nach seinem Tode hätte anerkannt werden können. Auch ist von einem solchen fortdauernden Glauben im rabbinischen Schriftthum keine Spur zu finden. Ausserdem ist noch der Beweis gar nicht erbracht, dass die 10 Stämme ihren eigenen Messias gehabt haben. Friedmann spricht ja von den Samaritanern gar nicht. Oder sollte er sie mit dem „Ueberreste des ephraimitischen Reiches" gemeint haben? Aber warum sollte der Glaube dieser Halbjuden gerade zur Zeit Bar-Kochba's gestärkt worden sein, während wir doch genau wissen, dass gerade damals der Hass der Juden und Samaritaner gegen einander seinen Höhepunct erreicht hat? [1]).

Bevor wir unsere eigene Ansicht über dieses Problem auseinandersetzen, wollen wir uns noch die verbürgt tannaitischen Stellen, die vom josephinischen Messias handeln, näher ansehen.

Sicher tannaitisch ist vor Allem folgende Baraitha: „Zu Messias, dem Sohne Davids, der sich bald in unseren Tagen offenbaren möge, sagt Gott: „Verlange etwas von mir und ich werde es dir gewähren, denn es ist gesagt worden (Ps. II, 7—8): ‚Von einem Beschluss will ich erzählen. Gott sprach: Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt. Heische von mir, so will ich dir die Völker zum Erbe geben'. Nachdem er aber gesehen hat, dass der Messias, der Sohn Joseph's, getödtet wurde [2]), spricht er vor ihm:

---

[1]) Grätz, Geschichte der Juden IV, 150—151. Vgl. meinen hebräischen Aufsatz über „Das äthiopische Buch Baruch" in der Monatsschrift „Haschiloah" B. VIII, Berlin 1901, S. 242—243. Dieser letztere Einwand gilt auch gegen die Ansicht Merx'. Vor dem bar-kochbaischen Zeitalter ist keine Spur von einem zweiten Messias zu finden (s. weiter unten). [2]) Wünsche (Die Leiden des Messias, S. 64—65) hat hier fälschlich folgendermassen übersetzt: „Da nun

„Herr der Welt, ich bitte dich nur um das Leben". Da sagt [Gott] zu ihm: „Leben? Ehe du es gesagt hattest, hat schon David, dein Vater, es von dir geweissagt, denn es ist gesagt worden (Ps. XXI, 5): ‚Leben verlangte er von dir, du gabst [es] ihm — langes Leben für immer und ewig" [1]).

Hier wird von Messias ben Joseph eigentlich nur indirect gesprochen, aber das Interessante daran ist, dass gerade hier die Existenz und der gewaltsame Tod des Messias ben Joseph als allbekannte Thatsachen vorausgesetzt werden.

Die zweite, dieser Baraitha unmittelbar vorausgehende Stelle lautet wie folgt: (Zacharjah XII. 12): „Das Land wird klagen, jedes einzelne Geschlecht besonders: Das Geschlecht des Hauses Davids besonders und seine Frauen besonders' etc. Was ist es mit dieser Klage? Darüber sind R. Dosa und unsere Gelehrten getheilter Ansicht: Der Eine sagt: ‚Das bezieht sich auf den Messias, den Sohn Josephs, der getödtet worden ist'; und der Andere [2]) sagt: ‚Das bezieht sich auf den bösen Trieb (יצר הרע), der vernichtet worden ist'. Wohl (בשלמא) nach der Ansicht desjenigen, der dieses auf den Messias ben Joseph bezieht, bewährt sich, was geschrieben steht (היינו דכתיב) (Ibid. XII, 10): ‚Und sie werden auf den [3]) hinblicken, den sie durchbohrten, und um ihn trauern, wie man um den einzigen Sohn trauert" u. s. w. [4]).

Diese Stelle ist keine Baraitha. Das wollen wir mit allem Nachdruck betonen, denn darauf haben weder Castelli und Drummond, noch Wünsche und Dalman aufmerksam gemacht. Die ganze Ausdrucksweise, ebenso wie der aramäische Styl der Einleitungsformel lassen keinen Zweifel darüber, dass wir es hier mit einer amoräischen Ueberlieferung einer tannaitischen Deutung zu thun haben. Der tradierende Amoräer hat nicht einmal gewusst, wer den Vers Zacharjah XII, 12 auf den Messias ben Joseph deutet und wer ihn auf den bösen Trieb anwendet. Er half

---

der Messias ben Joseph sah, dass er getödtet werden sollte" u. s. w. Diese falsche Uebersetzung ist durch die Verwechslung des Objects mit dem Subject entstanden. משיח בן יוסף ist hier nicht Subject, sondern Object. Aus dieser falschen Uebersetzung zog Wünsche weitgehende Consequenzen, die er aber nachher zusammen mit der ungenauen Uebersetzung fallen lassen musste.

[1]) Sukkah 52 a. [2]) Eigentlich „Und Einer" (וחד). [3]) S. oben. [4]) Sukkah 52 a.

sich durch den Ausdruck: חד אמר... וחד אמר. Wir wissen also nicht einmal, ob gerade R. Dosa den Zacharjah-Vers auf den josephinischen Messias bezogen hat, oder auf den bösen Trieb angewendet. Es ist leicht möglich, dass die messianische Deutung dieses Verses von späteren Tannaiten (רבנן) herrührt. Dass diese Vermuthung begründet ist, beweist die Parallelstelle im jerusalemischen Talmud, wo es heisst: „Zwei Amoräer[1]) gehen hier auseinander. Der eine sagt: Das ist die Trauer um den Messias (הספידו של משיח); der Andere sagt: Das ist die Trauer um den bösen Trieb“[2]). Hier äussern zwei Amoräer genau dieselben Meinungen, welche im babylonischen Talmud dem R. Dosa und den „Rabbinen“ zugeschrieben werden, wobei hier nicht einmal die Namen der Amoräer angeführt werden. Es ist hier äusserst schwer, einen Anhaltspunct für eine nur halbwegs feststehende Chronologie zu finden. Und selbst wenn wir, wie alle Anderen vor uns, an dem gegebenen Namen des R. Dosa, als dem Autor der messianischen Deutung des Zacharjah-Verses, festhalten wollten, würde es uns noch immer nicht leicht sein, die Lebenszeit dieses R. Dosa zu ermitteln. Einerseits folgt aus einer talmudischen Stelle, dass R. Dosa viel älter war, als Josua ben Chananjah, Eleazar ben Azarjah und Akiba[3]); er gehörte also der tannaitischen Generation des R. Jochanan ben Zakkai an, welche noch den Tempel gesehen hat[4]). Andererseits nennt ihn einer der jüngeren Schüler Akiba's Jehudah ben Ilaï, דורות האחרונים (die letzteren, jüngeren Geschlechter) im Gegensatze zu dem „Hause Schammai's“, das er als דורות הראשונים (die ersteren, älteren Geschlechter) bezeichnet[5]). Dosa lebte und wirkte demnach in viel späterer Zeit als die schammaitische Schule, welche noch zur Zeit Josua ben Chananjah's, des Schülers Jochanan ben Zakkai's, bestanden hat[6]). Und, endlich an einer talmudischen Stelle[7]) tradiert R. Dosa einen Satz im Namen des soeben erwähnten Jehudah ben Ilaï, des Schülers Akiba's. Auf Grund

---

[1]) תרין אמורין. Wie es scheint, hat Wünsche (Die Leiden des Messias, S. 110) dieses letztere Wort nicht als Plural von אמורא — „Amoräer“ (S. Levy I, 101 b, s. v. אֲמוֹרָא), sondern als Nomen von אמר „sagen“ aufgefasst, und hat es deshalb falsch durch „Ansichten“ wiedergegeben. [2]) Jerusal. Talmud, Sukkah V. [3]) Jebamoth 16 a. [4]) S Weiss, דור דור ודורשיו I[3], 173, Frankel דרכי המשנה, S. 71—72. [5]) Gittin 81 a. Vgl. Frankel, S. 72, Anm. 3. [6]) Josua discutirt noch mit einem Schüler des schammaitischen Lehrhauses (Chagigah 22 b). Vgl. Frankel, S. 89—90. [7]) Zebachim 88 b.

alles dessen nehmen Frankel[1]) und Bacher[2]) an, dass es zwei Tannaiten Namens Dosa gegeben hat, und der jüngere der Beiden, dem Bacher auch die Controverse an der uns beschäftigenden Stelle zuschreibt, wird von Bacher in die erste nachhadrianische Epoche versetzt[3]). Das scheint uns am wahrscheinlichsten. Der Satz über den Messias ben Joseph ist also, wenn auch tannaitisch, gar nicht so alt, wie es Castelli[4]) annimmt.

Aber auch wenn wir diesen Satz dem älteren R. Dosa zuschreiben, braucht die Vorstellung von einem zweiten Messias noch immer nicht vorhadrianisch zu sein. Denn als Dosa der Aeltere einst den Akiba erblickte, rief er ihm zu: „Du bist also der Akiba ben Joseph, dessen Ruf von einem Ende der Welt bis zum anderen Ende reicht!“[5]). R. Dosa lebte somit noch zur Zeit der grössten Blüthe Akiba's. Und Akiba's Ruf reichte „von einem Ende der Welt bis zum andern Ende“ erst dann, als er zu Gunsten der bar-kochbaischen Revolution die Juden in den entferntesten Ländern aufgesucht und begeistert hatte[6]). Wenn R. Dosa noch diese Zeit erlebt hat, so ist es nicht unmöglich, dass er auch den raschen Sturz Bar-Kochba's und die hadrianische Schreckenszeit mit angesehen hat. Der Satz über den Messias ben Joseph, wenn er wirklich von ihm stammt (was man noch sehr stark bezweifeln muss), kann noch immer nachhadrianisch sein.

Wir wollen also an der Annahme festhalten, dass die Baraitha und die ihr unmittelbar vorausgehende Stelle über den Messias ben Joseph nachhadrianisch sind. Darin sind, wie wir gesehen haben, Levy, Hamburger und Friedmann einig. Auch Dalman[7]) stimmt mit ihnen in diesem Puncte überein. Der Zeitpunct, das „Wann“, steht fest. Die Frage ist nur, wie dieser Gedanke an einen Doppelmessias entstand und warum der zweite Messias gerade ein Sohn Josephs ist?

Uns scheint, dass die Idee eines Doppelmessias durch die Vorstellung von der Doppelnatur des ursprünglich einzigen Messias entstanden ist und entstehen musste. Wir haben schon oben[8]) angedeutet, dass der jüdische Messias niemals rein spirituell gedacht wurde, d. h. er hat sich niemals mit

[1]) Darkei Hammischnah S. 72, Anm. 5. [2]) Agada der Tannaiten II, 389 f [3]) Ibid. II, 389. [4]) Il Messia secondo gli Ebrei, p. 227. [5]) Jebamoth 16 a. [6]) S. oben Kapitel I und VIII. [7]) Der leidende und sterbende Messias S. 22. [8]) S. Kapitel I.

einer rein geistigen Herrschaft begnügt. Sogar eine so tief denkende und durch und durch moralische Persönlichkeit, wie der Alexandriner Philo, kann sich keinen rein geistigen Messias denken. Philo sagt vom Messias Folgendes: „Denn ausgehen wird ein Mann, sagt die Weissagung (Numeri XXIV, 7, nach der Septuaginta), welcher zu Felde zieht und Krieg führt und grosse und volkreiche Nationen bezwingen wird, indem Gott selbst den Heiligen seine Hilfe sendet. Diese besteht in unerschütterlicher Kühnheit der Seele und unbezwingbarer Kraft des Leibes, von welchen Eigenschaften jede für sich den Feinden furchtbar ist, denen aber, wenn sie vereinigt sind, nichts Widerstand zu leisten vermag.... Denn drei Eigenschaften, welche die grössten sind und eine unzerstörbare Herrschaft begründen, besitzen sie (die Heiligen): Heiligkeit und gewaltige Kraft und Wohlthätigkeit (σεμνότητα καὶ δεινότητα καὶ εὐεργεσίαν), wovon die erste Ehrfurcht erzeugt, die zweite Schrecken, die dritte Liebe. Sind sie aber harmonisch in der Seele vereinigt, so erzeugen sie Unterthanen, welche den Herrschern gehorsam sind" [1]). Auch die Besten des jüdischen Volkes denken sich also in der älteren Periode der Messianologie den Messias als kriegführenden König. Der Messias muss wie ein ganz gewöhnlicher König sein versammeltes Volk in den letzten Kampf und zum Siege führen über die Feinde, von denen Israel wie kein anderes Volk der Erde zu leiden hatte. Alles das ist so natürlich für die Zeit der Assyrer-, Perser- und Römerherrschaft, dass wir dieser Idee einer grossen messianischen Schlacht ebenso bei Amos, wie bei den Thargumisten begegnen. Wir werden weiter unten sehen, dass der Kampf mit Gog und Magog schon von den ältesten Tannaiten erwähnt wird. Der Messias muss also Kriegsheld im vollen Sinne des Wortes sein.

Aber dieser ganzen, stark politisch gefärbten Auffassung des Messias schien aufs Aeusserste die auf Jesajah XI und Zacharjah IX, 9 sich stützende weitverbreitete Vorstellung zu widerstreiten, die nur einen geistigen und moralischen Messias verkündet, der rein ist von Sünden, voll Weisheit und Güte und Frömmigkeit, demüthig im Auftreten und ein Heiliger in allen seinen Handlun-

---

[1]) Philo, De praemiis et poenis § 16. Darüber Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr. II³, 515—517; Hühn, die messianischen Weissagungen I, 99—100.

gen. Dieses Bild des rein geistigen Messias schwebte nicht bloss den meisten Propheten vor, sondern auch dem Autor der Ψαλμοὶ Σολομῶντος, dem Verfasser des IV. Buches Ezra und den hervorragenden Tannaiten, welche sich in ihrer hohen Sittlichkeit und tiefen Frömmigkeit zu einer geistigen Höhe emporschwangen, von der aus alles Politische eine Nebensache, Kampf und Streit ein schreckliches Übel werden. Wie konnten alle diese Frommen im Lande den Messias als blutigen Rächer betrachten, als einfachen Kriegshelden, der durch Kriegswaffen einen Sieg über die Feinde erringen wird, sie, die schon die Waffen an und für sich als eine Schmach (גנאי) [1]) betrachteten!... Der innere Widerspruch zwischen dem politischen und geistigen Messias war schon im jüdischen Begriffe des Messias enthalten. Allein solange das politische Moment im jüdischen Fühlen und Denken vorherrschend war, nämlich von der Zerstörung des zweiten Tempels bis zum Falle Bethars [2]), konnte dieser Widerspruch nicht so stark empfunden werden. Das unglückliche, seiner Freiheit beraubte, von den Römern zu Tode gehetzte Volk lechzte förmlich nach Rache an seinen Feinden und nach politischer Selbständigkeit. Und so kam es, dass Akiba sich einem rein politischen, durch nichts Geistiges sich auszeichnenden Messias mit der ganzen Gluth seiner grossen Seele anschliessen konnte. Erst nach der schmerzvollen Enttäuschung, die mit dem Falle Bethars und dem Tode sowohl Bar-Kochba's, als Akiba's eintrat, erst nachdem die politischen Hoffnungen auf eine Erlösung durch Kampf und Waffen durch die historischen Ereignisse selbst herabgedrückt wurden, erst dann wurde der oben geschilderte Widerspruch fühlbar. Das geistige und religiös mystische Moment im Messiasglauben musste die Oberhand gewinnen, und da fragte man sich erst: Wie ist das denkbar, dass Schwert und Bogen, die doch auch den Tod des Messias herbeiführen können, wie es eben bei Bar-Kochba der Fall war, die Werkzeuge des Gottesgesalbten sein müssen, dass er, der Heilige, dessen Name der Weltschöpfung vorangegangen ist [3]), zur Macht der Waffen wie ein einfacher heidnischer Feldherr seine Zuflucht nehmen sollte?

Die Idee lag nah: die Doppelnatur des Messias muss in einen Doppelmessias umgesetzt werden. Und das geschah, in-

---

[1]) Sabbath IV, 4 (63 a). Ausführliches darüber im nächstfolgenden Kapitel. [2]) S. oben Kapitel I und IV. [3]) S. oben Kapitel VII.

dem man *einen zweiten Messias die Kriegführung voll und ganz überliess.* Deshalb ist dieser zweite Messias bloss ein Kriegsmessias und wird in der späteren Midraschlitteratur mehr als משוח מלחמה, als ein zur Kriegsführung Geweihter aufgefasst [1]). Sehr treffend bemerkt Dalman: „Das ganze Werk des Messias ben Joseph hat fast nur politische Bedeutung“ [2]).

Ist aber einmal ein zweiter Messias nöthig geworden, so konnte er ~~aus~~ keinem andern Stamme entnommen werden, als aus dem *Stamme Josephs.* Der erste Messias ist ein Davidide, also ein Judäer. Was sollte nun der zweite Messias anderes sein, als Josephite, beziehungsweise Ephraimite? Hier braucht man gar nicht an eine Entlehnung vom Zehnstämmereich (Friedmann) oder von den Samaritanern (Bertholdt) [3]) zu denken und ebensowenig an eine Bestrebung, den verschollenen, in sehr entfernten Ländern wohnenden 10 Stämmen jeden Vorwand zur Eifersucht zu nehmen (Castelli). Wenn man nur die Nothwendigkeit eines zweiten Messias einsieht, so kann man sich diesen zweiten Messias gar nicht anders denken: nur zwei herrschende Stämme gab es in Israel, und wenn „der grosse Erlöser“ (הגואל הגדול), wie der Messias ben David einmal heisst [4]), aus dem Stamme Juda herkommt, so muss sein kleinerer Genosse „Sohn Josephs“, also Ephraimite sein [5]).

Ebenso leicht erklärlich ist es, weshalb dieser zweite Messias getödtet werden muss. Nach dem alten talmudischen Grundsatz: „Zwei Könige können sich nicht *einer* Krone bedienen“ [6]), kann auch die Krone des *Königs* Messias (מלך המשיח) nicht getheilt werden. Und selbstverständlich muss der Kleinere dem Grösseren den Platz räumen. Jedoch ist es höchstwahrscheinlich, dass gerade in diesem Puncte der Heldentod Bar-Kochba's im Kampfe mit den Feinden Israels, nachdem er eine Zeitlang Sieger und König ge-

---

[1]) Ausführlich handelt davon *Levy,* Neuhebr. WB. III, 270 b, 271 a und 272 a. An letzterer Stelle sind auch die wichtigsten Belegstellen aus der Midraschlitteratur zusammengestellt. Vgl *Dalman* S. 6—7. [2]) Der leidende und sterbende Messias, S. 23. [3]) Obwohl die *Möglichkeit* einer solchen Entlehnung bei vorhandenem inneren Bedürfniss durchaus nicht ausgeschlossen ist, denn wir lernen *bewusst* bloss von unseren Freunden, unbewusst aber auch von unseren Feinden. [4]) Nummeri rabbah, cap. 14 Anfang. [5]) Vgl. *Ezechiel's* Gleichniss von den zwei Stäben (Ezechiel XXVII, 15 – 22), wo „dem Stabe Judas“ der „Stab Josephs, der in der Hand Ephraims und der mit ihm verbündeten israelitischen Stämme ist“, entgegengestellt wird. S. auch *Ad. Merx:* Ein samarit. Fragment, S. 20—22. [6]) Chullin 60 b.

blieben, das Vorbild für die Vorstellung von einem zuerst siegreichen und dann im Kampfe fallenden josephinischen Messias gewesen war. Nicht dass, wie Levy, Hamburger und theilweise auch Friedmann meinen, Bar-Kochba selbst mit diesem sterbenden Messias jemals identificiert worden wäre; dafür liegen uns keine Beweise vor. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass die historischen Ereignisse der bar-kochbaischen Zeit einen gewaltigen Eindruck auf alle Juden, besonders aber auf die Gelehrten aus der Schule Akiba's (und der grösste Theil der hervorragenden Tannaiten der nachhadrianischen Zeit gehörte ja zu dieser Schule) gemacht haben, so dass ihre messianischen Vorstellungen von diesen niederdrückenden Erinnerungen beeinflusst wurden, ohne dass hier freilich von einer bewussten Anwendung der Geschehnisse auf die messianischen Vorstellungen gesprochen werden dürfte.

Die tannaitischen Stellen über den Messias ben Joseph sind so dürftig, dass wir aus ihnen nur den gewaltsamen Tod dieses Messias feststellen können. Wo und wann das geschehen wird und was der josephinische Messias überhaupt zu verrichten hat, wird nicht gesagt[1]). Aber schon im älteren Targum[2]) wird ausdrücklich hervorgehoben, dass der Messias, Sohn Ephraims, am Ende der Tage Gog, den mächtigen Feind Israels, besiegen wird. In der nachtannaitischen Litteratur begegnen wir dieser Ansicht sehr häufig[3]). Eine Andeutung, dass die messianischen Kriege nicht durch den Messias ben David selbst, sondern durch dessen Vorgänger geführt werden sollen, findet sich schon in der oben[4]) angeführten Baraitha des R. Simon ben Jochai von der messianischen Woche, in welcher zu lesen ist: „Im siebenten Jahre folgen Kriege und am Ausgange des siebenten Jahres kommt der Sohn Davids". Der Messias ben David kommt also nach den Kriegen. Ebenso folgt aus einer anderen schon einmal angeführten Stelle[5]), dass die eigentliche Messiaszeit nach den „Drakonenkriegen" und nach dem Kampfe mit Gog und Magog beginnen werde. Der

---

[1]) Nach Schürer (II^{3}, 535, Anm. 34) soll die Vernichtung der feindlichen Mächte schon in den mehrmals citierten Stellen aus Sukkah 52 a als Aufgabe des Messias ben Joseph erwähnt sein, was aber nicht zutrifft. [2]) Pseudo-Jonathan, Exodus XL, 11. [3]) Z. B. Midrasch Wajoscha'. In den anderen jüngeren Midraschim tritt oft an Stelle Gog und Magog's der Antichrist ארמילוס auf, von dem im tannaitischen Schriftthum keine Spur zu finden ist, weshalb wir ihn hier unberücksichtigt lassen. [4]) S. Kapitel V. [5]) S. oben Kapitel III;

Anführer in diesem Kampfe kann kein anderer sein, als Messias, der Sohn Josephs.

Auf diese Weise lassen sich auch die Widersprüche im rabbinischen Schriftthum in Bezug auf die Zeitbestimmung dieses Kampfes (ob er nämlich am Anfang oder am Schluss des messianischen Zeitalters stattfindet) [1]), sehr leicht auflösen. Der Krieg mit Gog und Magog wird ausgefochten, nachdem das messianische Zeitalter begonnen hat, denn der Messias ben Joseph, der erste der Ankunftszeit nach und der zweite dem Range nach, ist schon während dieses Krieges da. Aber seinen Höhepunct erreicht dieses Zeitalter erst nach dem Kampfe, da der Messias ben David in seiner Herrlichkeit erscheint.

Was den Krieg mit Gog und Magog selber anbetrifft, so muss bemerkt werden, dass seiner schon im frühesten tannaitischen Schriftthum Erwähnung gethan wird. Gog und Magog spielen im Talmud die Rolle eines collectivischen Antimessias [2]). Wir hatten schon früher Gelegenheit, die zwei nebeneinander stehenden Stellen in der Mechiltha anzuführen, in denen der vorhadrianische Tannait Eliezer ben Hyrcanus den Ausspruch thut, dass man durch die Beobachtung des Sabbath von dem „Tage Gog und Magog's gerettet werden könne [3]). Vorhadrianischen Datums scheint uns auch folgende Stelle zu sein: „Ich habe sie nicht verworfen“ (mit Bezugnahme auf Levit. XXVI, 44) — in den Tagen Vespasians; ‚und ich habe sie nicht verabscheut' — in den Tagen der Griechen (d. h. des Antiochus Epiphanes); ‚dass ich sie vertilgen und so meinen Bund mit ihnen zerstören sollte' — in den Tagen Hamans; ‚Denn ich bin Gott, euer Herr' — in den Tagen Gogs“ [4]). Wer diesen Kampf mit Gog aufnehmen wird, das ist weder hier, noch in den nachhadrianischen Sätzen dieser Art gesagt. Folgende Stellen scheinen andeuten zu wollen, dass Gott selbst diese Kriege führen wird: „Vier Erscheinungen der Gottheit gibt es: die erste war in Aegypten...; die zweite zur Zeit der [sinaitischen] Gesetz-

---

[1]) S. Ferdinand Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, S. 369—371. [2]) M. Friedländer: Der Antichrist S. 171—173. [3]) S. oben Kap. V, S. 65. In Anmerkung 1 daselbst ist auch der ähnliche Satz des Halbtannaiten Bar Qappara angeführt worden. [4]) Siphra, Bechuqothai, cap. 2 (ed. Weiss 112 b). Diese Stelle scheint uns alt, weil sie in Megillah 11 a erweitert und ausgeschmückt als Baraitha vorkommt.

gebung...[1]); die dritte wird in den Tagen Gog und Magog's stattfinden, denn es ist gesagt worden (Ps. XCIV, 1): ‚Ein Gott der Rache ist Jahweh; o Gott der Rache, erscheine!' — die vierte in den Tagen des Messias [ben David], denn es ist gesagt worden (Ps. L, 2): ‚Aus Zion, der Krone der Schönheit, erscheint Gott" [2]). Und eine andere Baraitha: „Zehn Mal ist die Herrlichkeit Gottes in die Welt hinuntergestiegen... und einmal wird sie in den Tagen Gog und Magog's herabsteigen, denn es ist gesagt worden (Zacharja XIV, 4): ‚Seine Füsse werden an jenem Tage auf dem Oelberge stehen" [3]). Auch Elia erscheint zur Zeit Gog und Magog's [4]), aber es wird nicht klar, zu welchem Zwecke. Wir können mit einiger Sicherheit behaupten, dass man in der vorhadrianischen Zeit glaubte, der Messias ben David, durch die Anwesenheit der Gottesherrlichkeit unterstützt, werde die Feinde Israels bekämpfen und besiegen, aber in der nachhadrianischen Zeit überwies man den Kampf dem Messias ben Joseph, der nach einem Siege endlich unterliegen muss, denn der endgiltige, ohne Blutvergiessen von Gott selbst herbeigeführte Sieg krönt den Messias ben David, den alleinigen und einzigen davidischen König.

Interessante Einzelheiten über den messianischen Krieg sind schon im tannaitischen Schriftthum zu finden; in der nachtannaitischen Zeit wird alles diesbezügliche weit und breit ausgesponnen, aber die Ursprünglichkeit der älteren Tradition geht dabei verloren. Eine verhältnissmässig frühe und weitverbreitete tannaitische Ansicht war die, nach welcher Gott schon dem Moses den Kampf mit Gog und Magog kundgethan hätte [5]). Diesen Krieg weissagten nach R. Nechemjah [6]), einem jüngeren Schüler Akiba's, schon zur Zeit Mosis die zwei in Numeri XI, 26 erwähnten, plötzlich als Propheten auftretenden Aeltesten Eldad und Medad, „denn es ist gesagt worden (Ezechiel XXVIII, 17): ‚So sprach Gott der Herr: Bist du es, von dem ich in uralten Tagen Jahre hindurch

---

[1]) Folgen die biblischen Belegstellen dafür. [2]) Siphrê, Deuteron. § 343, (ed. Friedmann 143 a). [3]) Aboth di R. Nathan, cap. 34. [4]) Seder 'Olam rabbah, cap. 17. [5]) Mechiltha, Tractat 'Amaleq, cap. 2 (ed. Friedmann 55 b und 56 a); Siphrê, Deuteron. § 357 (ed. Fr. 149 b Anfang). [6]) So ist offenbar statt רב נחמן zu lesen. S. Bacher, Agada der Tannaiten II, 235, Anm. 3. Diese Verwechslung von נחמיה mit נחמן kommt sehr häufig vor, z. B. Sanhedrin 12 a; Levit. rabbah, cap. 18 Ende; Deuteron. 7, cap. 5 Anfang; Pesiqtha rabbathi. cap. 3 Ende.

(שָׁנִים) weissagten, dass ich dich über sie bringen werde?' — Lies nicht שָׁנִים (Jahre), sondern שְׁנַיִם (zwei). Und wer sind es die Zwei, welche gleichzeitig geweissagt haben? Sage: das sind Eldad und Medad" [1]). Ein anderer Schüler Akiba's, Simon ben Jochai, vergleicht die Kriege Gog und Magog's mit den schlimmsten Plagen, die je einen Menschen treffen können; R. Jochanan sagt im Namen Simon ben Jochai's: „Ein schlecht erzogenes Kind [2]) im Hause eines Menschen ist schlimmer, als der Kampf mit Gog und Magog", denn es ist gesagt worden (Ps. III, 1—2): „Ein Psalm Davids als er vor seinem Sohn Absalom floh", und nachher steht: „Gott, wie sind meine Feinde so viel, viele erheben sich wider mich". Bei dem Kampfe mit Gog und Magog dagegen steht geschrieben (Ps. II, 1): „Warum toben die Völker und sinnen die Nationen Vergebliches?"; aber „wie sind meine Feinde so viel" steht hier nicht geschrieben" [3]). Das ist nicht einmal eine Schultradition, sondern eine zufällige, ad hoc gemachte Homilie. Auf älterer Tradition beruhen dagegen: erstens die Behauptung Akiba's, welche sogar in die Mischnah aufgenommen wurde, dass „das Gericht über Gog und Magog in der Messiaszeit zwölf Monate dauern wird" [4]); zweitens die anonyme Ueberlieferung, dass Gog sammt allen seinen Schaaren im Thale der Stadt Jericho sich versammeln und dort im Kampfe mit Israel unterliegen wird [5]). Aber diese zahlreichen und mächtigen Feinde werden vor ihrer Niederlage den aus der Diaspora zurückgekommenen Juden eine solche Furcht einjagen, dass Letztere nach der Errettung nicht einmal an die Erlösung aus Aegypten mehr denken werden: die Erlösung aus der Hand Gog's und seiner Herrschaaren wird ihnen viel wunderbarer erscheinen. Dies erläutert der obenerwähnte Simon ben Jochai durch eine

---

[1]) Sanhedrin 17 a. Vgl. Thargum Jeruschalmi zu Numeri XI, 26; Numeri rabbah, cap. 15; Tanchuma Beha'alothekha § 12. [2]) תַּרְבּוּת רָעָה. S. Levy IV, 667 a. [3]) Berakhoth 7 b. [4]) Edujoth II, 10. Schürers Folgerung (II [3], 533 und Anm. 31) aus dieser Mischnah, dass Gog und Magog „erst nach Ablauf des messianischen Reiches als letzte Manifestation der widergöttlichen Mächte" auftreten werden, ist durch diese Mischna nicht begründet. Denn das hier stehende לעתיד לבוא bedeutet einfach „die Messiaszeit", wie wir es in Kapitel II gesehen haben; umsomehr, da in verschiedenen alten Mischna-Ausgaben dat Wort לבוא gar nicht steht (s. דקדוקי סופרים B. X, z. St.). [5]) Mechiltha, Tractat 'Amaleq, cap. 2 (ed. Fr. 55 b und 56 a.); Siphrê, Deuteron. § 357 (ed. Fr. 149 b Anfang). In der Mechiltha ist dieser Satz durch ולמדנו „wir haben gelernt" eingeleitet, also ist hier eine ältere Tradition enthalten.

schöne Parabel: „Jemand befand sich unterwegs und plötzlich kam ihm ein Wolf entgegen. Als er gerettet wurde, pflegte er die Geschichte mit dem Wolfe zu erzählen. Nun kam ihm aber ein Löwe entgegen, und als er sich auch vor ihm gerettet hatte, da liess er die Geschichte mit dem Wolfe beiseite und pflegte von nun an nur die Geschichte mit dem Löwen zu erzählen". Ebenso wird Israel, nachdem es die furchtbaren Kämpfe mit Gog und Magog überstanden haben wird, nicht mehr an die Befreiung von den ägyptischen Leiden denken, sondern an die Errettung von der Noth zur Zeit der letzten Kriege" [1]). Die durch die messianischen Kriege verursachten Leiden werden so schrecklich sein, dass sie mit den der Messiaszeit vorangehenden (von welchen sie vielleicht einen Theil bilden) und das jüngste Gericht begleitenden Qualen verglichen werden, wie schon oben [2]) erwähnt wurde. Wer bei diesen Kämpfen an der Spitze als Anführer Israels stehen wird, ist, wie gesagt, im echten tannaitischen Schriftthum nirgends (ausser im Targum Pseudo-Jonathan, ungefähr aus dem Jahre 300 n. Chr.) angegeben. Die ältere Tradition schwankte zwischen Gott als Besieger Gog und Magog's und dem Messias ben David als solchem, die jüngere Tradition dagegen — zwischen diesem Letzteren und dem Messias ben Joseph. Denn — und das muss noch am Schluss des Kapitels hervorgehoben werden — der Glaube an einen josephinischen Messias war im tannaitischen Judenthum keineswegs von allen jüdischen Gesetzeslehrern anerkannt und viel weniger verbreitet, als der Glaube an den davidischen Messias [3]). Dieser Glaube wurde durch den inneren Gegensatz, der zwischen „Heiland" und „König" besteht, ins Leben gerufen, und diejenigen, welche noch Gott selbst als Heerführer betrachteten oder welchen die gähnende Kluft zwischen „Heil" und „Armee" noch nicht zum Bewusstsein kam, konnten ihn auch sehr gut entbehren. Sie vermochten es um so leichter, als die Tannaiten dem Messias ben Joseph keinerlei Lobpreisungen zu Theil werden liessen und überhaupt ihm keine aussergewöhnlichen Attribute beigelegt haben. Er ist einfach ein grosser, edler

---

[1]) Vgl. Mechiltha, Tractat Pisecha, cap. 16 (ed. Friedmann, 19 a. Anfang) mit babylonischem Talmud Berakhoth 13 a, wo dasselbe Gleichnis, erweitert durch eine dritte Gefahr, durch die Begegnung mit einer Schlange (ebenso jerusal. Talmud Berakhoth, cap. I Ende), als תני רב יוסף, also doch gewissermassen als Baraitha angeführt wird. [2]) S. Kapitel V. [3]) Dalman, Der leidende und sterbende Messias, S. 24.

Held, der für sein Volk in den Tod geht und auf dem Schlachtfelde stirbt, ebenso wie Bar-Kochba. Und ein solcher Held konnte für ein Volk, das nach dem Falle Bethars den Krieg und das politische Leben verlernt hat, kein Ideal sein. Deshalb konnte der Messias ben Joseph keinen ebenbürtigen Platz neben dem hochgepriesenen davidischen Messias, der „mit dem Hauche seiner Lippen die Gottlosen tödtet“, auf die Dauer einnehmen. Nur solche blutige Ereignisse, wie die mohammedanischen Feldzüge im 7. und 8. Jahrhundert und die Kreuzzüge im zwölften konnten dem Glauben an einen zweiten Messias frischen Schwung geben. In ruhigeren Zeiten spielt er jedoch im Judenthum keine wesentliche Rolle.

X.

Das messianische Reich und die messianischen Wunder.

Nach der Vernichtung der letzten Feinde Israels beginnt das eigentliche messianische Reich. Der politische Zustand dieses gottgefälligen Reiches ist glänzend. Die anderen Völker und Reiche existieren noch immer, aber keine Nation und kein Reich besitzt irgend welche Macht über Israel [1]). Denn die Unterjochung und der Krieg hören gänzlich auf. So ist die Meinung der meisten Tannaiten [2]). Jedoch gab es im vorhadrianischen Zeitalter, als das politische Moment im Leben des jüdischen Volkes noch stark genug war, einen einzigen Tannaiten, der eine ganz andere Ansicht hatte. Die diesbezügliche Controverse ist äusserst interessant, denn sie wurde schon in die Mischnah aufgenommen und in einer Baraitha erläutert. In der Mischnah [3]) lesen wir Folgendes: „Ein Mensch darf [am Sabbath] weder mit einem Schwert, noch mit einem Bogen, noch mit einem Panzer (θυρεός), noch mit einer Keule (אלה) [4]), noch mit einer Lanze ausgehen, und wenn er ausgegangen ist, so muss er ein Sündopfer darbringen. R. Eliezer [ben Hyrcanus] sagt: Das sind für ihn bloss Schmucksachen (und es ist erlaubt, Schmucksachen am Sabbath zu tragen). Die gelehrten aber sagen: Sie (die Waffen) sind bloss eine Schmach (אינן אלא לגנאי), denn es ist gesagt worden Jesajah II, 4): „Und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Spiesse zu Winzermessern. Kein Volk wird gegen das andere das Schwert erheben und nicht mehr werden sie den Krieg erlernen“. Auf diese

---

[1]) Vgl. Megillah 11 a (Baraitha) mit der im vorigen Kapitel citierten Stelle aus dem Siphra, Bechuqothai, cap. 2 (ed. Weiss, 112 b). Ebenso Siphrê, Deuteron. § 315 (ed. Friedmann 135 a). [2]) Vgl. Siphra, Bechuqothai, cap. 2 (ed Weiss 111 a). [3]) Sabbath VI, 4 (63 a). [4]) S. Kohut, Aruch Completum I, 86 a (s. v. אָלָה I).

Mischnah folgt eine erläuternde Baraitha: „Die gelehrten sagten zu R. Eliezer: Wenn sie (die Waffen) ein Schmuck sind, weshalb sollen sie denn in der messianischen Zeit verschwinden?“ Da sagte er zu ihnen: Weil sie [dann] nicht mehr nöthig sind, denn es ist gesagt worden (Ibid.): ‚Kein Volk wird gegen das andere das Schwert erheben“. Eine andere Version (איכא דאמרי) derselben Baraitha lautet aber richtiger: „Sie (die Gelehrten) sagten zu R. Eliezer: Wenn sie (die Waffen) ein Schmuck sind, weshalb sollen sie denn in der messianischen Zeit verschwinden?“ Da sagte er zu ihnen: *Sie werden auch in der messianischen Zeit nicht verschwinden*“ [1]). Diese ziemlich vereinzelte Ansicht erklärt sich ebenso durch den Geist der vorhadrianischen Zeit, wie durch die harte, unbeugsame Kampfnatur und die strenge Richtung dieses Tannaiten, dessen Ansichten für gewöhnlich alle anderen Tannaiten zu verwerfen pflegten [2]), und der behauptet hat, dass wenn die Israeliten keine Busse thun, sie überhaupt nicht erlöst werden würden [3]).

Von *Jose*, einem der jüngeren Schüler Akiba's, tradiert sein Sohn Ismael folgende höchst interessante messianische Ueberlieferung: „Aegypten wird einst dem Messias ein Huldigungsgeschenk (δῶρον) darbringen. Da wird er (der Messias) meinen, dass er es nicht annehmen darf. Aber Gott wird zu ihm sagen: „Nimm es von ihnen (den Aegyptern) an: sie haben an meinen Kindern Gastfreundschaft geübt“. Sofort „werden die Vornehmen aus Aegypten kommen“ (Ps. LXVIII, 32). Dann wird Aethiopien das Qal Wachomer [4]) auf sich anwenden: Wenn es mit diesen [Aegyptern], welche sie (die Israeliten) geknechtet haben, so der Fall ist (nämlich, dass ihr Huldigungsgeschenk angenommen wird), um wie viel mehr ich (d. h. wird *mein* Huldigungsgeschenk angenommen werden), da ich sie doch nicht geknechtet habe!“ Da sagt Gott zu ihm (zum Messias): „Nimm es auch von ihnen (den Aethiopen)

---

[1]) Sabbath 63 a. Wir halten die zweite Version für ursprünglicher, weil sie dem Geiste und der ganzen Richtung Eliezers besser entspricht. S. die folgende Anmerkung. [2]) Ueber diesen Zusammenhang vgl.: *Achad Ha'am* על פרשת דרכים, 2. Auflage, Berlin 1902, I, 111—112 (bes. Anm. 2 zu S. 112). [3]) S. oben Kapitel IV. [4]) Die bekannte talmudische Norm, die aus dem Schwierigeren (חומר) das Leichtere (קל) folgert. Es ist eigentlich der logische Schluss a minori ad majus. Vgl. auch Levy IV, 304 a (s. v. קַל).

an!' — Sofort ,wird Aethiopien ihre Mächtigen [1]) zu Gott eilen lassen' (Ps., ibid.). Dann wird das frevelhafte Reich (Rom) [2]) den Qal-Wachomer auf sich anwenden: „Wenn es mit diesen, die nicht ihre (der Israeliten) Brüder sind, so der Fall ist, um wie viel mehr wir (Römer), die wir doch ihre Brüder sind [3]). Dann wird Gott zu Gabriel sagen (Ps. LXVIII, 31): ,Weise das Thier des Rohrgebüsches (חית קָנֶה) zurück [das bedeutet]: Weise das wilde Thier (Rom) zurück und erwirb [4]) dir die Gemeinde [Israels]'. Eine andere Meinung: ,Weise das Thier des Rohrgebüsches zurück' [das bedeutet]: dasjenige, welches im Röhricht wohnt [5]), denn es ist gesagt worden (Ps. LXXX, 14): ,Der Eber aus dem Walde [6]) frisst sie ab und das Gewimmel (זיז) des Feldes weidet sie ab" [7]). Die fremden Völker und Reiche werden demnach auch in der messianischen Zeit als solche bestehen, obwohl sie, nach demselben R. Jose, sich freiwillig zum Judenthum bekehren werden [8]); nur werden sie alle bestrebt sein, die Gunst des Königs Messias durch vornehme Gesandtschaften und durch reiche Huldigungsgeschenke zu erlangen. Der Messias wird sich allen Völkern gnädig und huldreich erweisen. Nur die Römer, die gerade zur Zeit R. Jose's, unmittelbar nach dem Falle Bethars, ein in Marmor gehauenes Schwein vor den Thoren Jerusalems anbringen liessen, um die Juden zu kränken, und „einen Eber aus dem Walde" zum Zeichen ihrer Herrschaft über Judäa geprägt haben, wird er zurückweisen. Die politische Färbung des messianischen Königthums ist noch nicht ganz verblasst, denn völlig verschwindet sie im Bewusstsein der Tannaiten auch später niemals.

---

[1]) ידיו in Ps. LXVIII, 32 wird hier wohl im Sinne von Macht (wie z. B. Deuteron. XXXII, 36) gedeutet. [2]) In den gewöhnlichen Talmud-Ausgaben מלכות ישמעאל statt מלכות הרשעה, wohl aus Censurrücksichten. Vgl. Bacher II, 187, Anm. 5 [3]) Nach der gewöhnlichen talmudischen Formel: Edom statt Rom und Esau statt Edom (vgl. Levy III, 707 b s. v. עֵשָׂו und I, 29 a b s. v. אֱדוֹם), und Esau war ja Jakobs Bruder. [4]) קָנֶה (Rohr) wird hier wie קְנֵה (erwirb!) gedeutet. [5]) Eine gewöhnliche Bezeichnung Roms (vgl. Exod. r. cap. 35), wohl von der Sage über die Entstehung Roms (Sanhedrin 21 b) abhängig. [6]) Rom wird durch den Eber bezeichnet, weil nach der Niederlage Bar-Kochba's an einem Thore Jerusalems das Bild eines Schweines angebracht wurde: „sus scalptus in marmore significans Romanae potestati subjacere Judaeos" (Hieronymus bei Eusebius, Chron. II, 169). Es ist auch das Bild eines Ebers auf einer in Jerusalem gefundenen römischen Münze auf uns gekommen (Schürer I [2], 700, Anm. 150). [7]) Pesachim 118 b. [8]) S. oben, Kapitel VIII.

Direct mit der Vorstellung R. Jose's hängt folgender Satz seines Zeitgenossen, des Patriarchen Simon ben Gamliel II, zusammen: „In Jerusalem werden dereinst alle Völker und alle Reiche zusammen kommen, denn es ist gesagt worden (Jeremias, III, 17): „Und es werden sich alle Völker dahin versammeln“ [1]). Deswegen muss Jerusalem sehr gross werden. Und nicht bloss Jerusalem, sondern Palästina überhaupt. Das behauptet schon ein älterer Tannait, der zwar ein Schüler des Eliezer ben Hyrcanus gewesen ist [2]), also in vorhadrianischer Zeit seine tannaitische Laufbahn begonnen hat, dessen agadische Sätze aber grösstentheils der nachhadrianischen Zeit angehören, da er agadische Controversen mit Jehudah, dem jüngeren Schüler Akiba's, geführt haben soll. Dieser Tannait heisst Jose, der Sohn der Damascenerin [3]), und sein messianischer Satz lautet: „Palästina [4]) wird dereinst sich allmählich nach allen Seiten ausdehnen, wie dieser Feigenbaum, der unten schmal ist, [oben aber breit]. Und die Thore Jerusalems werden bis Damaskus reichen (nach Hoheslied VII, 5), und die Zerstreuten (גליות) werden kommen und sich in ihm niederlassen, denn es ist gesagt worden (Zacharjah, IX, 1): ‚Und Damaskus ist seine Ruhestätte'. Und er (der Schriftvers) sagt auch (Jesajah, II, 2): ‚Am Ende der Tage aber wird der Berg mit dem Tempel Gottes festgegründet stehen als der höchste unter den Bergen, und er wird über die Hügel erhaben sein, und alle Völker werden zu ihm strömen'. Und er sagt (Ibid. II, 3): ‚Und viele Völker werden sich aufmachen und sprechen: Auf, lasst uns zum Berge Gottes, zum Tempel des Gottes Jakobs hinaufsteigen, damit er uns über seine Wege belehre und wir auf seinen Pfaden wandeln! Denn von Zion wird die Lehre ausgehen und das Wort Gottes von Jerusalem“ [5]).

Dieser Satz, obwohl er die geistige Grösse Israels zur Zeit der messianischen Herrschaft nicht ausser Acht lässt (daher auch die langen Citate aus Jesajah), reiht sich schon, indem er die Ausdehnung Palästina's überhaupt und ganz besonders die Grösse Je-

---

1) Aboth di R. Nathan, cap. 35 Ende. 2) Bacher, Agada der Tannaiten I, 393. 3) Ueber diesen Tannaiten s. oben Kapitel VII, S. 77. 4) Statt ארץ ישראל hat eine Handschrift ירושלים, aber dann würde das Wort ירושלים im nachfolgenden Satze ein Pleonasmus sein. 5) Siphrê, Deuteron. § 1 g. Ende (ed. Friedmann 65 a).

rusalems ins Unermessliche steigert, denjenigen tannaitischen Sätzen an, welche in überschwänglicher, phantastischer Weise von den irdischen Gütern während der Messiaszeit schwärmen.

Er führt uns somit direct zu den sogenannten messianischen Wundern.

Als „messianische Wunder" sind nicht die Wunder zu verstehen, welche der Messias selbst thun soll, sondern (ebenso, wie die „messianischen Leiden" und die „messianische Posaune") die Wunder des messianischen Zeitalters, von Gott selbst gewirkt. Denn der Messias – und das ist sehr beachtenswerth — wird im tannaitischen Schriftthum niemals als Wunderthäter ex professo betrachtet. Diese messianischen Wunder erinnern ebenso an die jüdischen Vorstellungen von den Segnungen der Messiaszeit, die uns im Henochbuche, in den älteren Sibyllinen, besonders aber in der syrischen Baruch-Apocalypse und im IV Ezra vorliegen, wie an die urchristlichen Vorstellungen vom tausendjährigen Reich (Chiliasmus); man erwartet darum von vornherein ihnen schon im frühesten tannaitischen Schriftthum zu begegnen. Und in der That erinnert an die wunderbaren Schilderungen der Baruch-Apocalypse [1]) einerseits und des Papias [2]) andererseits schon folgende Ueberlieferung über messianische Vorstellungen, die vom Patriarchen Gamliel II herrühren, einem jüngeren Zeitgenossen Jochanan ben Zakkai's, der noch den zweiten Tempel gesehen hat: „Rabban Gamliel sass [im Lehrhause] und predigte: Das Weib wird einst täglich gebären, denn es ist gesagt worden (Jeremia, XXXI, 8): ‚Schwangere und Wöchnerinnen zugleich'. Ein Schüler spottete über ihn, indem er sagte: ‚Es gibt gar nichts Neues unter der Sonne' (nach Eccles. I, 9). Da sprach er (Gamliel II) zu ihm: ‚Komm, ich will dir etwas dem ähnliches in dieser Welt (d. h. in der Jetztzeit) zeigen'; und er ging und zeigte ihm eine Henne [3]). Und wiederum sass Rabban Gamliel und predigte: die Bäume werden einst täglich Früchte tragen, denn es ist gesagt worden (Ezechiel, XVII, 8): ‚Und er wird Zweige treiben und Früchte tragen' [das bedeutet]: Ebenso wie er (der Baum) Zweige täglich treibt,

---

[1]) Baruchapoc. XXIX, 5–8. [2]) Bei Irenäus (Adversus haereses V, 33). [3]) Vgl. dazu Tractat Kallah rabbathi, cap. 2, wo es in verkürzter Form heisst: עתידה אשה שתלד בכל יום קל וחומר מתרנגולת.

wird er auch Früchte täglich tragen'. Ein Schüler spottete über ihn, indem er sagte: Es steht doch geschrieben (Eccles. I, 9): ‚Es gibt nichts Neues unter der Sonne!' — Da sprach er zu ihm: Komm, ich will dir etwas dem ähnliches in dieser (gegenwärtigen) Welt zeigen'; und er ging und zeigte ihm einen Kappernstrauch (צלף). Und wiederum sass Rabban Gamliel und predigte: Palästina wird einst feine Semmeln und milesische Gewänder (גלוסקאות וכלי מילת) hervorbringen, denn es ist gesagt worden (Ps. LXXII, 16): ‚Es wird Ueberfluss an Korn [1]) im Lande sein'. Ein Schüler spottete über ihn, indem er sagte: ‚Es giebt nichts Neues unter der Sonne'. Da sprach er zu ihm: ‚Komm, ich will dir etwas dem ähnliches in dieser Welt zeigen'. Und er ging und zeigte ihm Erdschwämme und Morcheln. Und was die „milesischen Gewänder" anbetrifft, [so zeigte er ihm] den Bast, der die weiche Spitze der Palme umgibt (נברא בר קורא)" [2]).

Mit den Vorstellungen Gamliels II, der Baruch-Apocalypse und des Papias über die fabelhafte Fruchtbarkeit der Erde in der Messiaszeit ist besonders folgende, unseres Erachtens, sehr alte Baraitha zu vergleichen, welche auch an Ps. LXXII, 16 anknüpft: „Es wird Ueberfluss an Korn im Lande sein, auf dem Gipfel der Berge' [das bedeutet]: Der Weizenhalm wird einst wie eine Palme hoch wachsen und bis zum Gipfel der Berge aufsteigen. Vielleicht meinst du aber: ‚Das wird doch beim Ernten Mühe verursachen'; deshalb steht in der Schrift (ibid.): ‚Seine Frucht wird rauschen, wie der Libanon' [das bedeutet]: Gott entlässt einen Wind aus seinen Vorratskammern [3]), und dieser weht über ihn (den Weizenhalm) und er schüttet sein feines Mehl aus [4]), sodass wenn ein Mensch ins Feld geht und eine Handvoll mit sich nimmt [5]), so zieht er

---

[1]) פסת בר. Wie Raschi z. St. (Sabbath 30 b) richtig bemerkt sind nach Gamliel die „Gewänder aus milesischer Seide" durch das Wort פסת, was mit כתנת פַּסִּים (Genes. XXXVII, 3 und II Samuel XIII, 18) zu vergleichen ist, angedeutet. בר deutet auf die „feine Semmel" hin. [2]) Sabbath 30 b. In Kethuboth 111 b werden die letzten Sätze im Namen des Amoräers Chija bar Joseph angeführt. Vgl. übrigens Bacher, Agada der Tannaiten II, 96, Anm. 2. Ueber נִבְרָא בַּר קוֹרָא s. Levy III, 330 a (s. v. נִבְרָא). [3]) Vgl. Jeremia X, 13 und LI, 16; Ps. CXXXV, 7. [4]) ומשרה את סלתה. Statt ומשרה ist wohl ומשיר zu lesen (Hif'il von נָשַׁר). In der Parallelstelle (Kallah rabbathi, cap. 2) steht statt dessen: ונושרות אותם בקרקע, wobei אותם in סָלְתָּם zu emendieren ist, denn in der zweiten Version im Siphrê, Deuteron. § 315 (ed. Friedmann 135 b) steht dafür ונושרות סולתן בארץ. [5]) מלא פיסת ידו, wohl aus פיסת בר gefolgert. Demgemäss

davon seinen Unterhalt und den Unterhalt seiner Familie). (Deuteron. XXXII, 14): „Sammt dem Nierenfette des Weizens [das bedeutet]: Ein Weizenkorn wird einst so gross sein, wie zwei Nieren eines grossen Ochsen. Wundere dich aber nicht; denn ein Fuchs nistete einst in einer Rübe und man wog sie und fand, dass sie 60 sepphorensische Pfund (בליטרא של צפורי) wog“ [1]).

Der erste Theil dieser Baraitha findet sich noch in folgender Weise erweitert: „Und es gibt bei ihm keinen fremden Gott' (Deuteron. XXXII, 12) [das bedeutet]: Es wird unter euch keine Leute geben, die sich mit irgend einem Geschäftsbetrieb (πραγματεία) abgeben. Ebenso ist gesagt worden (Ps. LXXII, 16): ‚Es wird Ueberfluss an Korn im Lande sein' [das bedeutet]: Die Weizenhalme werden feine Semmeln in der Grösse einer Handfläche hervorbringen; ‚seine Frucht wird rauschen, wie der Libanon' [das bedeutet]: Die Weizenhalme werden sich aneinander reiben und ihr feines Mehl auf die Erde ausschütten, und du kommst und nimmst eine Handvoll davon und du hast daran genug für deinen Unterhalt“ [2]). Und ebenso, wie das Getreide, wird auch der W e i n auf ganz wunderbare Weise gedeihen. Wir haben schon bei anderer Gelegenheit [3]) die merkwürdige ältere Ueberlieferung (mit אמרו d. h. die früheren Gelehrten haben gesagt, eingeleitet) citiert, in der gesagt wird, im messianischen Zeitalter werde man e i n e Weinbeere in einem Wagen oder in einem Schiffe führen müssen und, nach Hause gebracht, werde man sie in einen Hauswinkel hinlegen und von ihr so viel geniessen, wie aus einem grossen Weinfass [4]). Und die Baraitha fährt fort: „Denn es wird keine einzige Weinbeere geben, die nicht 30 Fass Wein enthielte, denn es ist gesagt wor- (Deuteron. XXXII, 14): ‚Und den Saft der Weinbeere wirst du als Wein (חָמֶר) trinken'; lies nicht חָמֶר (Wein), sondern חוֹמֶר (ein bestimmtes grosses Flüssigkeitsmass, welches 30 Saah enthält und dem כּוֹר für trockene Dinge entspricht) [5]). Diese letztere Uebertrei-

ist auch die sinnlose Leseart in Kallah rabbathi, cap. 2 zu emendieren.

[1]) Kethuboth 111 b. Mit einigen unbedeutenden Varianten: Kallah rabbathi, cap. 2. Die letzten Sätze und die Geschichte mit dem Fuchse auch Siphrê, Deuteron. § 317 (ed. Friedmann 135 b unten und 136 a oben). [2]) Siphrê Deuteron. § 315 (ed. Friedmann 135 ab). [3]) S. oben Kapitel II, S. 18. [4]) Die nachfolgenden Worte: ועציו מסיקין תחת התבשיל (Kethuboth 111 b) sind wohl späterer Zusatz, denn sie geben keinen guten Sinn und fehlen in der Parallelstelle im Siphre, Deuteron. § 317 Ende (ed. Friedm. 136 a Anfang. [5]) Kethuboth 111 b.

bung entspricht auf das Allergenaueste der Schilderung der Baruch-Apocalypse, in der zu lesen ist: Eine Weinbeere liefert einen Kor (κόρος) Wein" [1]); der Chomer entspricht eben, wie gesagt, als Mass für flüssige Dinge genau dem Kor als Mass für trockene Dinge. Papias [2]) sagt: „Eine jede Weinbeere giebt ausgepresst 25 Mass Wein". Sein Mass ist aber viel grösser: denn während der Kor nur 360 Liter enthält, betragen die 25 Mass des Papias 800 Liter [3]).

Mit dem Theil der Gamliel'schen Schilderungen, welcher sich auf die Bäume und das Getreide bezieht, lässt sich folgende nachhadrianische Baraitha vergleichen: (Ezechiel, XLVII, 12): „An dem Flusse aber sollen an beiden Ufern allerlei Bäume mit geniessbaren Früchten wachsen; deren Laub soll nicht welken und deren Früchte sollen kein Ende nehmen. Alle Monate sollen sie frische Früchte tragen'. Es ist gelehrt worden [4]): ‚R. Jehudah sagte: Da in dieser [gegenwärtigen] Welt das Getreide nach 6 Monaten und der Obstbaum nach 12 Monaten reifen [5]), so wird in der messianischen Zukunft das Getreide nach einem Monat und der Obstbaum nach zwei Monaten reif sein'. Aus welchem Grunde [behauptet dies R. Jehuda]? [Weil gesagt worden ist]: ‚Alle Monate (לחדשיו, also pluralisch, mindestens zwei Monate für Bäume) sollen sie frische Früchte tragen'. R. Jose sagte: ‚Da in dieser [gegenwärtigen] Welt das Getreide nach 6 Monaten und der Obstbaum nach 12 Monaten reif werden, so wird in der messianischen Zukunft das Getreide nach 15 Tagen und der Obstbaum nach einem Monate reifen, denn ebenso finden wir [in der Bibel], dass das Getreide zur Zeit Joels nach 15 Tagen reif geworden und von ihm der 'Omer dargebracht wurde. Aus welchem Grunde? [Weil gesagt ist]: ‚Und ihr, Söhne Zions, jubelt und freut euch in Gott, eurem Herrn; denn er spendete euch den Regen in rechtem Mass, er sendete euch Regen hernieder, Frühregen und Spätregen, am Ersten' (Joel, III, 23) [6]). Aber wie verwendet dann R. Jose [die Worte]: ‚Alle

---

[1]) Baruchapoc. XXIX, 5. [2]) Bei Irenäus, Adversus haereses V, 33. [3]) Vgl. Eugen Hühn, Die messianischen Weissagungen I, 106 und Anm, 2. [4]) Also eine Baraitha. Vgl. dazu Jerusal. Talmud, Tha'anit I, 2. [5]) Vgl. einen ähnlichen Satz R. Meirs, des Mitschülers des Jehudah und des Jose in Thosephta, Tha'anith I, 1 (Anfang). [6]) „Am Ersten" bedeutet hier wohl am ersten Tage des ersten Monates (Nisan), also 15 Tage vor der Darbringung

M o n a t e (pluralisch) sollen sie frische Früchte tragen?' [Er deutet sie so]: Nach je einem Monat werden sie frische Früchte tragen" [1]).

Bemerkenswerth ist es, dass fast an sämmtlichen Stellen die Unwahrscheinlichkeit dieser Uebertreibungen schon von den Tannaiten selbst empfunden wird. Daher sucht Rabban Gamliel seine hyperbolischen Behauptungen durch Beispiele aus dem alltäglichen Leben seinem ungläubigen Schüler wahrscheinlich zu machen; und ebenso suchen die anonyme Baraïtha, welche die charakteristischen Worte: „und wundere dich nicht" enthält, durch die Geschichte mit der Rübe, in der sich ein Fuchs eingenistet hat, und R. Jose durch das Ereigniss zur Zeit Joels die Wunder weniger sonderbar zu gestalten und plausibler zu machen. Aber dieser schon früh auftauchende Skeptizismus hinderte die späteren Tannaiten nicht, die überschwänglichen Schilderungen ins Grenzenlose zu treiben: So finden wir z. B. eine Meinung ausgesprochen, dass nicht bloss der Boden an demselben Tage, an dem er besäet wird, Getreide hervorbringen wird, sondern auch, dass die Bäume am Tage ihres Gepflanztwerdens Früchte tragen werden. Und nicht bloss die F r ü c h t e der Bäume werden genossen werden, sondern auch die B ä u m e s e l b e r, d. h. deren Holz werde geniessbar werden. Und nicht bloss die Obstbäume werden Früchte tragen, sondern auch die fruchtlosen Wildbäume [2]).

Die Bibelworte (Ezechiel XLVII, 12): ‚Und ihr Laub als Heilmittel' deutet der Halbtannait Bar Qappara: „Um den Muttermund der Unfruchtbaren zu lösen' (damit sie nämlich gebären sollen) [3]). Denn auch die ganze k ö r p e r l i c h e B e s c h a f f e n h e i t des Menschen wird zur messianischen Zeit umgestaltet werden. Mit Bezugnahme auf den Schriftvers (Levitic. XXVI, 13): ‚Und ich werde euch erhobenen Hauptes (קוממיות) einhergehen lassen', behauptet R. Meir (nachhadrianisch), die Statur des Menschen werde

des 'Omers (der sog. „Schwingungsgarbe"), den man am 16. Nisan im Tempel hin- und herzuschwingen pflegte.

[1]) Jerusal. Scheqalim (dem babylonischen Talmud angehängt) VI, 2.
[2]) S i p h r a, Bechuqothai, cap. I (ed. Weiss 110 b). Letzterer Satz über die Wildbäume findet sich auch im babylonischen Talmud (Kethuboth 112 b g. Ende des Tractates) im Namen R a b's, dessen Schule den Siphra redigirt haben soll (ספרא רבי רב). [3]) Sanhedrin 100 a; Menachoth 98 a. Im jerusal. Talmud Scheqalim VI, 2 wird dieser Satz dem Amoräer R. Chanina zugeschrieben.

eine Höhe von 200 Ellen erreichen, „zwei Mal so hoch wie die Statur Adams [1]). R. Jehudah sagt: 100 Ellen, dem Tempel und seinen Wänden entsprechend, denn es ist gesagt worden (Ps. CXLIV, 12): ‚Dass unsere Söhne in ihrer Jugend seien wie hoch emporschiessende Pflanzen, unsere Töchter wie Ecksäulen, die nach Tempel-Bauart ausgehauen sind" [2]). Eine andere Version: „R. Simon sagt: 200 Ellen, R. Jehudah sagt 100 Ellen, wie [die Statur] Adams. Nun weiss ich nur dasjenige, was die Männer anbetrifft; woher weiss ich dasjenige, was die Frauen anbetrifft? Daher steht geschrieben (Ps. ibid): ‚Unsere Töchter sind wie Ecksäulen, die nach Tempel-Bauart ausgehauen sind'. Und wie war das Tempelgebäude? 100 Ellen hoch. Eine andere Meinung: Ich werde euch קוממיות einhergehen lassen [d. h.]: emporgerichteten Hauptes (בקומה זקופה), denn sie werden vor keinem Geschöpf Furcht haben" [3]).

Unter diesem Aufhören der Furcht vor jeglichem Geschöpfe ist auch die Sicherheit des Menschen vor der Gefahr, die ihm seitens der wilden Thiere droht, zu verstehen (Levit. XXVI, 6); ‚Und die wilden Thiere will ich aus dem Lande wegschaffen'. R. Jehuda sagt: Er (Gott) wird sie völlig aus der Welt schaffen. R. Simon sagt: Er macht sie unschädlich (משביתן שלא יזיקו) [4]). Da sagte R. Simon: Wann ist der Ruhm Gottes grösser — wenn es keine schädlichen Geschöpfe gibt, oder wenn es wohl schädliche Geschöpfe giebt, und sie doch nicht schaden? Doch wohl wenn es schädliche Geschöpfe giebt und sie nicht mehr schaden". Und R. Simon beruft sich auf Jesajah XI, 6—9: „Und der Wolf wird neben dem Lamme wohnen, und der Panther neben dem Böcklein lagern' u. s. w., u. s. w. Daraus ist ja ersichtlich, dass es auch im messianischen Zeitalter Wölfe, Panther, Löwen, Bären, Ottern und Nattern geben wird, aber alle diese Thiere werden „keinen Schaden und kein Verderben anrichten" [5]).

Aber das Glück der Menschen wird nicht bloss durch die Fruchtbarkeit des Landes und die Sicherheit gesteigert werden, sondern auch durch die gerechte Vertheilung der Landgüter. Wir haben

---

[1]) Dessen Statur nach Chagiga 12 a, 100 Ellen hoch gewesen sein soll. קוממיות wird hier als Dual von קוֹמָה (Statur) gedeutet. [2]) Baba Bathra 75 a; Sanhedrin 100 a. [3]) Siphra Bechuqothai, cap. 3 Ende (ed. Weiss 111 a). Die „andere Meinung" ist auch in Numeri rabbah, cap. 13 wörtlich zu lesen. [4]) Die Ansicht des R. Simon entspricht genau der des Philo (De praemiis et poenis, § 15. [5]) Siphra, Bechuqothai, cap. 2 Anfang (ed. Weiss 111 a).

schon gesehen [1]), dass es im messianischen Zeitalter „keinen einzigen geben wird, der nicht auf dem Berge, in der Niederung und im Thale einen Besitz haben würd" [2]); d. h.: Jedermann wird sowohl einen Weinberg, als einen Obstgarten, als auch ein Getreidefeld dazu besitzen.

Ein in manchen Puncten sehr anziehendes, aber auch sehr überschwängliches Bild von der messianischen Heilszeit entwirft Eliezer, der Sohn Jose des Galiläers (nachhadrianisch) in wenigen, aber sehr markigen Worten. Er sagt: „Woraus folgerst du, dass jeder Israelit dereinst ebensoviel Nachkommen haben wird, wie die Zahl der aus Aegypten Ausgezogenen (600.000 Mann)? — Weil gesagt wurde (Ps. XLV, 17): ‚An deiner Väter (in Aegypten) Stelle werden deine Nachkommen treten'. Man könnte aber betrübte und geplagte Nachkommen meinen, daher heisst es (Ps. ibid.): ‚Du wirst sie in der ganzen Welt zu Fürsten (שרים) setzen'. Man könnte aber unter Fürsten (שרים) Geschäftsleute (πραγματευτής) verstehen [3]), daher steht: ‚Ein Reich' (Exod. XIX, 6). Man könnte aber meinen, der König [dieses Reiches] werde ein auf Eroberungen ausgehender Fürst sein, daher steht (Exod. ibid.): ‚[Ein Reich] der Priester'. Man könnte aber darunter herumwandernde Priester verstehen, daher steht: ‚Ein Reich der Priester' [d. h.] der unthätigen Priester, ebenso wie gesagt worden ist (II Samuel, VIII, 18): ‚Und Davids Söhne waren [fürstliche] Priester" [4]).

Das hier geschilderte messianische Ideal ist für das nachhadrianische Zeitalter sehr charakteristisch. Hier wird der messianische Zustand des jüdischen Volkes und dessen Mission echt rabbinisch geschildert. Israel wird nicht mehr verfolgt und gequält, ist nicht mehr unter den Heiden zerstreut und nicht mehr Handelsvolk, sondern es bildet „ein Reich von Priestern". Aber dieses Reich geht nicht auf Eroberungen aus und diese Priester treiben keine Bekehrungsmission unter den anderen Völkern in der Art der paulinischen und überhaupt

---

[1]) S. oben Kapitel II, S. 21 - 22. [2]) Baba Bathra 122 a. [3]) Wohl nach Jesajah XXIII, 8: אשר סוחריה שרים. Dass Israel zur Messiaszeit keinen Handel treiben werde, haben wir schon oben nach Siphre, Deuter. § 315 (ed. Friedmann 135 a unten) gezeigt. [4]) Mechiltha, Tractat Bachodesch, cap. II (ed. Friedmann 63 a Anfang). Wir übersetzten nach dem verbesserten Text M. Friedmanns, welcher die richtige Leseart nach dem Jalkut zu Exod. XIX, 2 (§ 275) und zu Ps. XLV hergestellt hat. Weniger richtig in Weiss' Mechiltha-Ausgabe, S. ע״א.

christlichen Heidenmission, was auch die Juden zur Zeit der Entstehung der jüdischen Sibyllinen zu thun pflegten [1]). Die Heiden werden sich von selbst, ohne jede directe Propaganda jüdischerseits, zum Judenthum bekehren, von dem glücklichen Musterreich der Priester angezogen. Das entspricht genau den erzielten Resultaten unserer Untersuchung über die Proselytenaufnahme im messianischen Zeitalter [2]). Die Proselyten bilden bloss ein Anhängsel des jüdischen Volkes, denn in die eigentliche jüdische Gemeinde werden sie nicht aufgenommen (גרים גרורים).

Wir haben noch verschiedene messianische Wunder zu verzeichnen. Dass Elia die Schalen mit dem Manna, mit dem Lustrationswasser und mit dem Salböl und, nach einer Ansicht, auch den blühenden Aharonsstab zurückbringen wird, haben wir schon oben [3]) gesehen. Wir haben schon einmal [4]) die Frage erörtert, ob in der messianischen Zeit die Thorah in Vergessenheit gerathen wird oder nicht. Wir haben schon gesehen, dass infolge der hadrianischen Dekrete diese Idee eines, mindestens zeitweiligen Abhandenkommens der Thorah auftauchen musste. Eine feststehende Ansicht war dies jedoch nicht. Und als eine neue tannaitische Generation heranwuchs, welche die hadrianischen Verfolgungen nicht mehr mit erlebt hat, da wurden ganz andere Ansichten vorherrschend. So behauptet z. B., ein Zeitgenosse des Patriarchen Jehudah I, R. Eliezer Haqappar [5]), in einer jüngeren Baraitha Folgendes: ‚Die babylonischen Gebet- und Lehrhäuser werden dereinst nach Palästina verlegt werden, denn es ist gesagt worden (Jeremiah, XLVI, 18): ‚Denn wie der Thabor und der Karmel unter den Bergen das Meer durchschritten' haben [6]).

---

[1]) Das ist der wahre Sinn von כהנים מחורים, denen die כהנים מבטלים entgegengestellt werden, wie es M. Friedmann in seinem Commentar zum Siphrê l. c. (S. 63 a, Anm. 34) sehr richtig uud treffend bemerkt hat. [2]) S. oben Kapitel VIII. [3]) S. Kapitel VI, S. 70—71. [4]) S. oben Kapitel V, S. 60—64. [5]) S. Thosephta Ahiloth XVIII. 10 (g. Ende). Vgl. Bacher, (Agada der Tannaiten II, 496 und 500—501), der verschiedene, unter dem Namen Eliezer Haqappar's auf uns gekommene Sätze — unter Anderen auch unsern Satz — dem Sohne dieses Tannaiten, dem mehrmals genannten Bar-Qappara zuschreibt. [6]) Es wird hier offenbar auf die merkwürdige Legende angespielt, nach welcher der Berg Karmel von Apamea nnd der Berg Thabor von Beth Elim aus zur Zeit der Offenbarung der Thora durch Moses das Meer durchschritten und zur Sinai-Halbinsel gelangten, damit die Thora auf ihnen gegeben werde. S. Mechiltha Bachodesch, cap. 5 (ed. Friedmann 66 b). Vgl. darüber J. Renzer: Die Hauptpersonen des Richterbuches im Talmud und Midrasch. I. Simson, Berlin 1902.

Diese Dinge lassen sich doch durch einen Qal-Wachomer (d. h. durch einen Schluss a minori ad maius) behandeln: Wenn schon der Thabor und der Karmel, die doch nur für einen Moment herbeikamen, um Thorah zu lernen (d. h. um zu fordern, dass die Offenbarung der Thora auf ihnen stattfinde), nach Palästina versetzt worden sind; um wie viel eher soll dies mit den Gebet- und Lehrhäusern, in denen man die Thorah beständigt liest und lehrt, der Fall sein" [1]).

Die Thorah wird demnach auch zur Messiaszeit nicht vergessen werden. Auch ihre Satzungen werden ebenso gelten, wie bisher. Denn der Tempel wird wiederhergestellt und die Opfer werden drin in alter Weise dargebracht werden. Nichts steht für die Tannaiten fester als dies [2]). Ausdrücklich wird gesagt, dass der Tempel und die Opfer, ebenso wie das davidische Königthum und das Salböl in aller Ewigkeit fortdauern werden [3]). Die Erwähnung des Tempels wird in vielen Mischnijoth [4]) und Baraithot [5]) durch den Segensspruch begleitet: „O möge er bald in unseren Tagen wiedererbaut werden!" (שיבנה בימינו במהרה). Viele Gesetze, die keinen eigentlichen Sinn nach der Tempelzerstörung haben, gelten bloss deshalb, weil die Tannaiten die noch bevorstehende Erbauung des Tempels und die Wiederherstellung des Opfercultus stets im Auge behalten [6]). Dieser Glaube war so felsenfest, dass wir in einer anonymen Baraitha lesen: „Ein Proselyt in der Jetztzeit muss ein viertel Denar für ein Taubenpaar absondern", damit er ein Opfer darbringen könne für den Fall, dass der Tempel noch bei seinen Lebzeiten wiedererbaut würde [7]). Nach Weiss [8]), soll diese Satzung noch von Jochanan ben Zakkai herrühren. Akiba hat seinem felsenfesten Glauben an die Wiederherstellung des Tempels und des Opferwesens in einem schon einmal angeführten [9]) Mischnah-Satze klaren Ausdruck verliehen. Ein jüngerer Schüler Akiba's, der uns wohlbekannte Jehudah ben Ilai, glaubt sogar behaupten zu können, dass die Zither des messianischen Tempels acht Saiten haben werde [10]). Derselbe R. Jehudah spricht von einem im

---

[1]) Megillah 29 a. [2]) Gegen Castell's Behauptung. Il Messia secondo gli Ebrei, pp. 277—281. [3]) Siphrê Numeri, § 92 (ed Friedm. 25 b). [4]) Z. B.: Mischna Tha'antt IV, 1 (26 b); Thamid VII, 3 (33 b). [5]) Baba Mezia 28 b Anfang. [6]) מהרה יבנה המקדש: Sukkah 41 a; Menachoth 68 b; Rosch Haschanah 30 a; Bêsah 5 b; Tha'anit 17 b oben; Sanhedrin 22 b; Bechoroth 53 b. [7]) Rosch Haschanah 31 b; Kerithoth 9 a. Vgl. Raschi zu beiden Stellen. [8]) דור דורשיו II², 37, Anm 1. [9]) S. oben Kapitel I, S. 8—9. [10]) Uebersetzung s. oben Kapitel II, S. 24—25.

messianischen Zeitalter functionirenden Hohenpriester wie von etwas Selbstverständlichem: „Man könnte meinen, dass Aharon und seine Söhne in der messianischen Zukunft des Salböls bedürfen, daher ist gesagt worden (Levit. VII, 35): ‚Dies ist die Salbung Aharons und die Salbung seiner Söhne'. Wie verwende ich aber [den Schriftvers]: ‚Das sind die zwei Gesalbten, die als Diener vor dem Gebieter der ganzen Erde treten'? — Darunter sind Aharon und David zu verstehen" [1]).

Von einem Hohenpriester der messianischen Zeit ist im rabbinischen Schriftthum ziemlich oft die Rede, und wir haben schon oben [2]) die Hypothese angeführt, nach welcher Elia dieser Hohepriester soll. Nach anderer Ueberlieferung [3]) kommt dieser Hohepriester gleichzeitig mit Elia und er heisst: „Der gerechte Priester" (כהן צדק), — eine Benennung, die wohl mit Melchisedek (מלכי צדק) identisch zu sein scheint [4]). Hier ist der sehr interessante Berührungspunct des Thalmud mit dem paulinischen Hebräerbriefe gegeben [5]). Aber auch viele Stellen gegen die Gleichsetzung des Melchisedek mit dem Messias finden sich im Thalmud sicher nicht ohne polemische Spitze gegen das Christenthum [6]). Eine solche Spitze hat unter Anderem, auch folgender Satz des nachhadrianischen Patriarchen Simon ben Gamliel II, der gerade denselben Vers Zachariah IV, 14, in welchem R. Jehudah Aharon und David angedeutet findet, auf „den gerechten Priester und auf den Messias" anwendet (זה כהן צדק ומשיח). Und er fährt fort: „Ich weiss aber nicht, wer Gott gefälliger ist (der Messias oder der Kohen Sedeq). Da er (der Schriftvers) aber sagt (Ps. CX, 4): ‚Gott hat geschworen und wird es nicht bereuen; Du bist Priester für immer' [7]), so wissen wir schon, dass der König Messias Gott gefälliger ist, als der gerechte Priester" [8]). Der Hohepriester der Zukunft, der Melchisedek, der bei Paulus eine so hervorragende Rolle spielt, wird hier dem Messias untergeordnet. Aber

---

[1]) Siphra Saw, cap. 18 (ed. Weiss 40 a). [2]) S. Kapitel VI, S. 71. [3]) Sukkah 52 b (wohl amoräisch). [4]) S. Raschi zu Sukkah 52 b. Vgl. Dalman Der leidende und sterbende Messias, S. 7—8 und besonders Anm. **. [5]) Hebräerbrief VI, 20; VII, 1—17. Vgl. Matth. XX, 43—44; Marcus XII, 36; Lucas XX, 42—43. [6]) Das tritt besonders klar zu Tage im Satze R. Ismaels, Nedarim 32 b (Ende des 2. Abschnittes). [7]) Der Schluss dieses Psalmverses lautet: על דברתי מלכי צדק (die rabbinische Deutung dieser Worte ist im Kommentar des Rabênu Gerson zu Nedarim 32 b gegeben). Also ein Beweis mehr, dass Kohen Sedeq und Melchisedek identificiert werden. [8]) Aboth di R. Nathan, cap. 35.

die Existenz eines Hohenpriesters im messianischen Zeitalter wird hier als etwas allgemein Anerkanntes vorausgesetzt.

Wenn der Hohepriester wieder eingesetzt wird, so müssen natürlich auch seine Gewänder und die an seinen Brustschild (חשן) gehefteten Urim und Thummim wieder hergerichtet werden. Und in der That wird einmal im Thalmud einfach gefragt: „Wie wird er (der Hohepriester) sie (seine Gewänder) in der messianischen Zukunft anziehen?" [1]). Eine interesante anonyme Baraitha lautet folgendermassen. „Nach der Zerstörung des ersten Tempels hörten die Vorstädte (für die Leviten, nach Levit. XXV, 34) auf, und die Urim und Thummim sind abhanden gekommen, und das Königthum aus dem Hause Davids existiert nicht mehr. Wenn dir aber Jemand zuflüstern sollte (d. h. leise den Einwand erheben) sollte [2]): Es ist ja gesagt worden (Ezra, II, 63; Nechemjah, VII, 65): ‚Und der Oberstatthalter verbot ihnen, vom Hochheiligen zu essen, bis [wieder] ein Priester für die [Handhabung] der Urim und Thummim erstehen würde'; so sage ihm: Das ist ebenso [gemeint], wie wenn ein Mensch zu seinem Nächsten spräche: ‚Bis die Todten auferstehen oder der Messias Sohn Davids kommt" [3]).

Wenn es aber zur Messiaszeit einen Tempel, Priester und Opfer geben wird, so muss es wohl auch Sünder und Sünden geben. Und in der That finden wir eine tannaitische Stelle, in der es heisst: „Und ebenso findest du auch im messianischen Zeitalter (בימות המשיח), dass die Israeliten widerspenstig werden, bloss weil sie viel zu essen und zu trinken und viel Wohlfahrt haben werden, denn im Bezug auf sie ist gesagt worden (Deuteron. XXXII, 15): „Aber Jeschurum wurde fett und schlug aus" [4]).

Wenn man die eigentliche Messiaszeit von der ihr nachfolgenden „zukünftigen Welt" trennt, wie wir es im Kapitel II versucht haben, so erscheint die grosse Aehnlichkeit, welche das messianische Zeitalter mit dem gegenwärtigen aufweist, ganz natürlich. Die Tannaiten haben auch eine Zeit erwartet, in der die Sünde ganz aufhören wird und die Opfer, ebenso wie die Thorah überhaupt, nicht mehr nöthig sein werden. Aber diese sündenlose und zugleich gesetzlose Zeit ist die nachmessianische. Da „sitzen die Frommen, mit Kronen auf ihren

---

[1]) Joma 5 b (wohl amoräisch und mit der Auferstehung Aharons im Zusammenhange). [2]) S. Levy II, 496 a (s. v. לָחַשׁ). [3]) Sotha 48 b. Etwas verändert kommt derselbe Satz im jerusalemischen Talmud, Qidduschin IV, Anfang, vor. [4]) Siphrê, Deuteron. § 318 (ed. Friedm. 136 a).

Häuptern und laben sich an dem Glanze der Gottheit" [1]). Die Messiasidee an sich, von einem politischen Bestreben ausgehend, von einer Sehnsucht, die verlorene politische Macht wieder zu gewinnen und das gerechte davidische Königthum wieder eingesetzt zu sehen, musste bei aller Vergeistigung und bei allem moralischen Schwunge, doch wesentlich irdisch und politisch bleiben. Das messianische Reich ist eigentlich das Reich Davids, aber weit ausgedehnt, moralisch geläutert und mit aller Herrlichkeit der Welt ausgestattet, soweit dies die orientalische Phantasie ausdenken konnte, ohne dass der irdische und politische Zug verwischt werde. Denn das Reich des jüdischen Messias ist und bleibt, wenigstens soweit das ganze tannaitische Zeitalter in Betracht kommt, ein Reich von dieser Welt.

[1]) S. oben Kapitel II. Sämmtliche Stellen, die Castelli (Il Messia, pp. 264—270) angeführt hat, beziehen sich auf diese Zeit, oder aber sie sind jüngeren nicht-tannaitischen Datums. Daher seine gezwungenen Erklärungen und die Widersprüche, die er schon zu oft im nachbiblischen Schriftthum voraussetzen muss (vgl. besonders pp. 269—270), während doch sehr oft die verschiedenen Ansichten aus der Verschiedenheit der historischen Epochen, aus denen sie herrühren, zu erklären sind.



